

DER MENSCH  
ALS BILD GOTTES

Rew 53 57  
Nov 25 11.69



Th 30

1083

# WEGE DER FORSCHUNG

BAND CXXIV

1969

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT  
DARMSTADT

# DER MENSCH ALS BILD GOTTES

Herausgegeben von  
LEO SCHEFFCZYK



1969

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT  
DARMSTADT

1082



1988. 3510

(B 5682)

Bestellnummer: 3818

Schrift: Linotype Garamond, 9/11

© 1969 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Satz: Carl Winter, Darmstadt

Druck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Einband: C. Fikentscher, Darmstadt

Printed in Germany

## INHALT

*Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie.* Eine Einführung. Von Leo Scheffczyk . . . . IX

### I. Die biblische Grundlegung

- Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26 (1948).*  
Von Ludwig Koehler . . . . . 3
- Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament (1947/48).*  
Von Karl Ludwig Schmidt . . . . . 10
- Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft (1956).* Von Johann Jakob Stamm . . . . 49
- Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 8, 29) (1958).  
Von Josef Kürzinger . . . . . 69
- Das Bild Gottes im Menschen (Gen. 1, 26. 27). Eine physische Ähnlichkeit?* (1959). Von P. G. Duncker O. P. . . . . 77
- Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes (1963).* Von Edmund Schlink . . . . . 88
- Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen. 1, 26 ff.) (1964).* Von Oswald Loretz . . . . . 114

### II. Die geschichtliche Erhellung

- Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian (1959).* Von Stephan Otto . . . . . 133

- Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinische Bilderstreit* (1953). Von Gerhart B. Ladner . . . 144
- Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen* (1960). Von Ludwig Hödl . 193
- Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin* (1929). Von Franz Dander S. J. . . 206
- Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes* (1923). Von Anton Rohner . . . . . 260
- Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin* (1941). Von Adolf Hoffmann O. P. . . . . 292

### III. Die systematische Durchdringung

- Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie* (1936). Von Johannes Wendland . 331
- Die Subjekthaftigkeit des Menschen. Studie zu einem Hauptproblem der imago-Dei-Lehre* (1950). Von Helmut Thielicke 348
- Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen* (1951). Von Gottlieb Söhngen . . . . . 364
- Imago Dei* (Gn 1, 26) (1953). Von Wigbert Hess O. S. B. . . 405
- Das Ebenbild Gottes* (1955). Von Carl Stange . . . . . 446
- Imago Dei als Geschichtlichkeit des Menschen* (1956). Von Gordon D. Kaufman . . . . . 466
- Gottesebenbildlichkeit und Ehe. Biblisch-liturgische Erwägungen* (1958). Von Walter Dürig . . . . . 491

- Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und der sakramentale Charakter des Christen* (1960). Von Ludwig Hödl . . . 499
- Literaturverzeichnis* . . . . . 526

DIE FRAGE  
NACH DER GOTTEBENBILDICHKEIT  
IN DER MODERNEN THEOLOGIE

Eine Einführung

Von LEO SCHEFFCZYK

Ein charakteristisches Zeichen der gegenwärtigen Situation des Geistes und seiner Betätigung in der Wissenschaft ist die Hinwendung zum Menschen, zum Humanum als Wirkliches und zu Verwirklichendes. Sie findet sich genauso im Marxismus, im Existentialismus, im rationalistischen Humanismus, aber auch im naturwissenschaftlichen Bereich, wo die Biologie, die Genetik und die Evolutionslehre den Menschen – manchmal geradezu in spektakulärer Weise – zum Gegenstand der theoretischen Betrachtung und des praktischen Experimentes gemacht haben<sup>1</sup>.

Es ist verständlich, daß sich die christliche Theologie, im Sog dieser Geistesströmung stehend, dem Thema „Mensch“ in besonderer Weise öffnet, auch wenn man nicht sagen kann, daß ihr Interesse am Humanum allein und erst aus der jüngsten Entwicklung resultiere. Die anthropozentrische Wende datiert hier schon seit früherer Zeit und ist vor allem von den Einflüssen des modernen Existentialismus (P. TILICH, R. BULTMANN) wie von einer Wiederaufnahme idealistischer Gedanken bestimmt. So konnte R. BULTMANN schon im Jahre 1928 erklären, die Theologie müsse, „indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden“<sup>2</sup>.

Auch auf seiten der katholischen Theologie wurde diese Wende

<sup>1</sup> Über diesen Punkt informiert umfassend P. Overhage, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution, Frankfurt 1967.

<sup>2</sup> R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die „neutestamentliche Wissenschaft“, in: Theologische Blätter 7 (1928) 57–67; aufgenommen in: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1958, 117.

zum Menschen sichtbar<sup>3</sup> und führte hier zu der im Wortlaut noch radikaleren Forderung, „daß die dogmatische Theologie heute theologische Anthropologie sein muß“<sup>4</sup>. Ja, aus dieser Wendung wurde hier sogar die noch weitergehende Folgerung gezogen, daß die theologische Anthropologie nicht eine beliebige Disziplin neben anderen theologischen Disziplinen sein solle, sondern als „transzendente Anthropologie“ das Ganze der Theologie bestimmen und durchwirken müsse<sup>5</sup>. Dieser Grundsatz schließt in sich zugleich eine Absage an eine spezielle, „regionale Anthropologie“, was auch durch die Erfahrungstatsache bestätigt wird, daß sich auf evangelischer wie auf katholischer Seite trotz der Aktualität des Themas kaum eigenständige und monographisch ausgearbeitete theologische Anthropologien finden (die Abhandlungen in den Lehr- und Handbüchern ausgenommen)<sup>6</sup>. Das ist insofern eine Mangelercheinung, als eine Reduktion auf ein abstrakt-transzendentes Wesen des Menschen keinen Ersatz bietet für die material inhaltliche Bestimmung dieses Wesens, das zudem im Falle des Menschen in seiner Verwirklichung durch die transzendental unableitbaren Konkretisierungen in Geschichte und Heilsgeschichte bestimmt ist.

Immerhin wird auf allen Seiten zugegeben, daß eine solche theologische Anthropologie in der zentralen biblischen Botschaft von der

<sup>3</sup> Charakteristisch dafür erscheint das Buch von J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.

<sup>4</sup> So K. Rahner, *Theologie und Anthropologie: Wahrheit und Verkündigung*. M. Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, Paderborn 1967, II, 1389. Weitere Veröffentlichungen dieses Artikels finden sich in: *Künftige Aufgaben der Theologie*, hrsg. von T. P. Burke, München 1967 und in Rahners „*Schriften zur Theologie*“, VIII, Einsiedeln 1967, 43–65.

<sup>5</sup> Vgl. dazu J. Speck, *Karl Rahners theologische Anthropologie*. Eine Einführung, München 1967, 39 ff.

<sup>6</sup> Als Ausnahmen seien aufgeführt u. a. E. Schlink, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München 1936; R. Niebuhr, *The nature and destiny of man*, New York 1947; W. Trillhaas, *Vom Wesen des Menschen. Eine christliche Anthropologie*, Stuttgart 1949; F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Tübingen 1952; M. Landmann, *De homine*, Freiburg 1962; F. Ulrich, *Homo abyssus*, Einsiedeln 1962.

Menschwerdung des Wortes und im Ereignis Jesu Christi ihren Grund und ihr Fundament haben müsse. Da dieses Ereignis in der heilsgeschichtlichen Perspektive die Wiedereinsetzung und Vollendung des in der Schöpfung von Gott geplanten Menschen brachte, wird das biblisch-theologische Denken an die ursprüngliche schöpfungsgemäße göttliche Idee vom Menschen gewiesen, die im Alten Testament in dem Begriff der „imago Dei“ einen wesentlichen und unüberholbaren Ausdruck gefunden hat. So setzen denn auch viele literarische Bezugnahmen auf das anthropologische Thema bei diesem Begriff an und versuchen ihn für das christliche Denken vom Menschen fruchtbar zu machen.

### *1. Die Problematik der Verwendung des imago-Dei-Begriffes in der modernen Theologie und Verkündigung*

Darum ist der Begriff der imago Dei und sein Lehrgehalt seit je ein Gegenstand theologischer Überlegungen gewesen und bis zur Neuzeit hin geblieben, selbst wenn K. BARTH ihn mit dem Einsatz seiner großen Autorität in seiner Bedeutung zu mindern suchte, indem er die in Gn 1, 26 f. ausgedrückte Gottebenbildlichkeit ganz schlicht als das Gegenüber des Geschöpfes zu Gott und zu seinesgleichen deutete und in diesem Zusammenhang forderte, „sich von diesem . . . schlichten Sinn der ‚Gottebenbildlichkeit‘ möglichst wenig zu entfernen“<sup>7</sup>.

Mit dieser minimalistischen Auffassung von der Bedeutung dieses Ausdrucks und des aus ihm abgeleiteten Theologoumenons ist Barth aber weithin allein geblieben. Es ist ihm weder die Exegese gefolgt (wegen der mit seiner Anschauung verbundenen Interpretation der Genesis-Stelle, die die alte trinitarische Deutung des Plurals „faciamus“ wieder aufnimmt und das „Nachbildliche“ vor allem im Gegeneinander und Füreinander von Mann und Frau findet)<sup>8</sup>, noch hat sich ihm die systematische Theologie angeschlossen.

<sup>7</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik (Die Lehre von der Schöpfung)* III/1, Zürich 1957, 206.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Stellungnahme von J. J. Stamm, *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft: Antwort*. Festschrift für Karl Barth, Zürich 1956, 84–98; in diesem Bande S. 49–68.

Diese war offenbar nach wie vor von dem „schlichten Sinn“ des „Gegenüber des Geschöpfes zu Gott und zu seinesgleichen“ stark beeindruckt und sah in dieser Aussage (selbst wenn man sie in der anspruchslosen Art Karl Barths interpretierte) eine Reihe von so gewichtigen und schwerwiegenden Implikationen eingeschlossen, daß sie den exegetischen Befund immer wieder aufgriff und ihn in eine Fülle von Konsequenzen für den Seinsstand des Menschen, für seine Personalität und seine Gottbezogenheit ausfaltete<sup>9</sup>. Dieser hohen theologischen Qualifikation der Grundstelle der imago-Dei-Lehre und ihrer systematischen Entfaltung hat ein anderer repräsentativer evangelischer Theologe, EMIL BRUNNER († 1966), schon vor Jahren einen entsprechenden Ausdruck verliehen, wenn er behauptete, daß diese Lehre „das Schicksal jeder Theologie“<sup>10</sup> bestimme, obgleich er sich andererseits der realistischen Einsicht nicht verschloß, daß Wort und Sache der imago Dei in der Schrift „keine sehr bedeutende Rolle“<sup>11</sup> spielten. Im übrigen läßt sich auch der Tatsache der relativ geringen Verwendung des imago-Dei-Begriffes in der Schrift von der Systematik her noch eine andere, positivere Beurteilung abgewinnen, wie sie neustens FR. BURI nahegelegt hat, wenn er darauf hinweist, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen „in der Bibel an ausgezeichneter Stelle proklamiert wird“<sup>12</sup> und daß diese Aussage „sich vorzüglich eignet zu einer theologischen Deutung alles dessen, was in der Bibel sonst noch über den Menschen gesagt wird“<sup>13</sup>.

Trotzdem bietet die neuere theologische Arbeit an dem Begriff der imago Dei und der entsprechenden Lehre kein ganz einheitliches Bild. Zunächst muß wohl das unterschiedliche Interesse der verschiedenen theologischen Disziplinen an dem Thema von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auffallen, das von der historischen und systematischen Theologie nicht in der gleichen Stärke und

<sup>9</sup> Vgl. in diesem Bande die Beiträge des dritten systematischen Teils, S. 328–525.

<sup>10</sup> E. Brunner, *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 264.

<sup>11</sup> Ders., *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937, 519.

<sup>12</sup> Fr. Buri, *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*, II, Bern 1962, 45.

<sup>13</sup> Ebd., 45.

Ausführlichkeit entwickelt wird wie von der biblischen Theologie<sup>14</sup>. Das bis in die neueste Zeit hin nicht erlahmende Interesse der Exegese wie der Bibeltheologie an der Erhebung des biblischen Befundes über die Gottebenbildlichkeit (wobei theologisch nicht zu Recht die alttestamentlichen Bearbeitungen überwiegen) ist wohl nicht darauf zurückzuführen, daß die Grundstelle der imago-Dei-Lehre Gn 1, 26 f. eine *crux interpretum* bildete, die noch von keinem Exegeten gemeistert worden wäre und deshalb immer wieder neu aufgenommen werden mußte. Es spielt hier wohl auch, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, eine gewisse „Faszination“ eine Rolle, die von diesem knappgefaßten und doch so beziehungsreichen Wort ausgeht, das in einem gewissen Helldunkel liegt, das, zwischen Mythos und Geschichte schwankend, sich einer punktuellen Fixierung entzieht und in der Komplexität des von ihm angesprochenen Gott-Mensch-Verhältnisses dem exegetischen Betrachter immer wieder neue Aspekte darzubieten scheint.

Aber zuletzt würde der Exeget sich wohl kaum einer solchen „Faszination“ überlassen, wenn er nicht von der (eingestanden oder uneingestanden) Überzeugung getragen wäre, daß die biblische Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen einen für das biblisch-christliche Denken vom Menschen fundamentalen Sachverhalt zur Aussage bringt, für den es in der Schrift keine an Tiefe und Bedeutung vergleichbare Formel gibt.

Dem steht der Tatbestand gegenüber, daß die systematische Theologie, die Dogmatik, in der neueren Zeit das Thema von der Gottebenbildlichkeit nicht im Zentrum ihrer Betrachtung (nicht einmal in der theologischen Anthropologie) stehen hat, obgleich es einmal

<sup>14</sup> Über diese Tatsache soll die in diesem Band vorgenommene Einteilung, die der Exegese, der Theologiegeschichte und der Systematik die gleiche Anzahl von Stellungnahmen einräumt, nicht hinwegtäuschen. Die Parität ist dadurch bedingt und legitimiert, daß sich die hier gegebene Auswahl vor allem auf Zeitschriftenaufsätze stützen mußte, in denen das Thema etwa in gleicher Häufigkeit abgehandelt wird. Die Verhältnisse erfahren aber sofort eine Verschiebung, wenn man Monographien und Gesamtdarstellungen berücksichtigt. Dabei zeigt sich, wie auch schon das Literaturverzeichnis erkennen läßt, eine eindeutige Dominanz der Exegese und Bibeltheologie.



(in der Scholastik) so etwas wie einen „Pfeiler der Theologie“<sup>15</sup> darstellte und obgleich z. B. bei BONAVENTURA († 1274) das Bild zu einem Struktur- und Grundbegriff des gesamten theologischen Systems wurde.<sup>16</sup> Diese Ausfallserscheinung, die durch das Vorhandensein einer nicht geringen Zahl von Teilbearbeitungen der Thematik nicht behoben wird, läßt das Urteil nicht unberechtigt erscheinen: „Der Mensch als imago Dei ist ... kein Thema, über das Dogmatiker diskutieren.“<sup>17</sup> Dieses Urteil gilt allerdings in erster Linie für die katholische Dogmatik<sup>18</sup> und dürfte in dieser Bestimmtheit auf die evangelische Systematik nicht angewandt werden, wo allein schon der berühmte Streitfall zwischen K. BARTH und E. BRUNNER um den Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade<sup>19</sup> (in dem es auch um die in der Bibel bezeugte Gottebenbildlichkeit des Menschen ging) den Beweis dafür liefert, daß hier über das Thema auch in der Neuzeit noch diskutiert wurde.

Aber es drängt sich zuweilen auch die kritische Frage auf, ob das auf dieser Seite bezogene stärkere Interesse an der systematischen Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein die Theologie wirklich weiterführendes Gespräch in Richtung auf die Entwicklung einer theologischen Anthropologie ist und war oder ob dieses Interesse nicht einem gewissen systematischen Zwang entsprang, der nur der Begrädnung und Korrektur einer zurückliegenden Fehlentwicklung galt. Gemeint ist die Verlegenheitslösung der Reforma-

<sup>15</sup> So St. Otto, Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit, Paderborn 1964, 93.

<sup>16</sup> Ebda., 102 f.

<sup>17</sup> So St. Otto, ebda., 78.

<sup>18</sup> Daß es auch hier Ausnahmen gibt, soll nicht unerwähnt bleiben. Sie finden sich in den Dogmatiken u. a. bei M. Schmaus, Katholische Dogmatik I, München 1960 und II, 1, München 1954. Neuestens findet sich auch in dem dogmatischen Gemeinschaftswerk Mysterium Salutis, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, II, Einsiedeln 1967, 805–817 (W. Seibel) eine, wenn auch knapp gefaßte, so doch erhellende Darstellung dieser Lehre.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu E. Brunner, Natur und Gnade, Zürich 1934 und K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934. Vgl. aber auch die Annäherung der beiden Kontrahenten bei K. Barth, Die kirchliche Dogmatik III/2, Zürich 1948, 153 ff. und bei E. Brunner, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik II, Zürich 1950, 92 f.

toren, die zwar mit Recht gegen die katholische Trennung von natürlichem und übernatürlichem Ebenbildsein protestierten, aber doch keine überzeugende Erklärung dafür fanden, daß auch der Sünder in einem bestimmten Sinne Gottes Ebenbild blieb. Die von ihnen eingeführte Idee eines im Sünder verbleibenden imago-Restes bedeutete eine solche Hypothek für das nachreformatorische Denken, daß viele Bemühungen um diese biblische Wahrheit bis zur Gegenwart hin nur dem Abtragen dieser Last gewidmet schienen, nicht aber zu einer eigentlichen gedanklichen Weiterführung gelangten, was nicht besagt, daß Ansätze zu solcher Weiterführung gänzlich fehlen würden<sup>20</sup>. Aber auch sie verleihen der imago-Dei-Lehre nicht jene Zentralstellung in der Theologie wie besonders in der theologischen Anthropologie, die E. BRUNNER in dem zitierten Wort für sie postuliert.

Es ist überhaupt die Frage, ob die Strömungen der neueren Theologie der Entfaltung dieser Lehre günstige Voraussetzungen bieten. Diese Frage wird sich beispielsweise im Hinblick auf die zwischen den beiden Weltkriegen im Protestantismus einflußreiche *dialektische Theologie* verneinen lassen. Wo der Gottesbegriff wesentlich von dem Bewußtsein des „ganz anderen“ und des „unbekannten Gottes“ bestimmt war und die radikale Scheidung zwischen Gott und Mensch das theologische Denken bestimmte, mußte der im Begriff der „Gottebenbildlichkeit“ liegende Anspruch leicht als eine menschliche Anmaßung empfunden werden, obgleich, wie die neuere Exegese deutlich zu machen wußte, in der biblischen Formel nicht nur die *Annäherung*, sondern auch die *Distanzierung* von Gott und Mensch ausgesprochen ist.

Ähnlich liegen die Voraussetzungen bei der modernen Richtung der *Existenztheologie*. Da hier die Begegnung des Menschen mit Gott nur als ein je neues existentielles Ereignis verstanden wird, da der Mensch ferner nach diesem Verständnis Gott nicht außerhalb dieser Begegnung antreffen kann, läßt sich auch kein bleibendes Verhältnis zwischen Gott und Mensch statuieren, wie es in der imago-Dei-Formel zum Ausdruck kommt. Diese Auffassung wird

<sup>20</sup> Vgl. etwa in diesem Bande die Beiträge von E. Schlink, H. Thielicke, C. Stange, G. D. Kaufman.

dort weitergetrieben, wo als Entsprechung zum modernen Säkularisierungsprozeß davon ausgegangen wird, daß der Mensch sich in einer Welt finde, in der es keine objektiven Verweise auf Gott gebe und die deshalb auch als „atheistisch“ bezeichnet werden darf. Für die Vertreter „eines religionslosen Christentums“ (D. BONHOEFFER) muß die Formel von der „imago Dei“ als „religiös“ und „ideologisch“ infiziert gelten. Sie wird so der „nichtreligiösen Interpretation der theologischen Begriffe“<sup>21</sup> leicht zum Opfer fallen.

Erst recht ist eine solche Preisgabe dort zu vermuten, wo im Zuge einer „nichttheistischen“ Deutung des christlichen Glaubens der Begriff eines personalen Gottes selbst fragwürdig geworden ist. In einer „Theologie nach dem Tode Gottes“, in der nur noch „atheistisch“ von Gott gedacht und geredet wird<sup>22</sup>, kann Gott nicht mehr als das dem Menschen gegenüberstehende Urbild anerkannt werden, wie auch der Mensch nicht mehr von einem solchen Urbild her verstanden werden wird. Dieser gestaltlose Gott, der „Mann ohne Eigenschaften“<sup>23</sup>, den niemand kennen und benennen kann, erlaubt auch nicht mehr, ein klar konturiertes Bild vom Menschen zu entwickeln. So führt die Entäußerung Gottes zu einer vollkommenen Entleerung des Menschen, der sich nur noch als „homo abyssus“ vorfindet und allein in einer keuchenden Flucht nach vorn (in die Zukunft hinein) seine Eigentlichkeit zu gewinnen hofft. Eine inhaltlich gefüllte und seinsmäßig bestimmte Aussage über den Menschen, wie sie in der imago-Dei-Formel angelegt ist, erscheint hier nicht mehr möglich. Die biblische Aussage wird als Mythologem abgetan.

Aber auch die neuestens ins Gespräch gebrachte „politische Theologie“ vermag dem Theologumenon von der imago Dei im Menschen nicht das notwendige Interesse entgegenzubringen. Wo der personalistischen Theologie der Vorwurf gemacht wird, sie habe sich auf die Sphäre des Privaten und Individuellen zurückgezogen, und wo der eigentliche Auftrag der Theologie auf ihre gesellschaftskritische

<sup>21</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Bonhoeffer Auswahl, hrsg. von R. Grunow, München 1964, 580.

<sup>22</sup> Vgl. dazu D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*. Beiträge zur Theologie, Freiburg 1968.

<sup>23</sup> Ebda., 75.

Funktion zurückgeführt wird<sup>24</sup>, gerät auch die theologische Rede vom gottebenbildlichen Menschen in den Verdacht, der Privatisierungstendenz der Theologie Vorschub zu leisten und ihren kritisch-revolutionären Impuls für die Gesellschaft und ihren Fortschritt zu unterbinden. Dabei wird offenbar zu selbstverständlich angenommen, daß die Theologie um den Gehalt der Offenbarung über Gott und den Menschen hinreichend Bescheid wisse, so daß sie sich nun nicht mehr um die „Orthodoxie“ der Glaubensaussagen zu bemühen habe, sondern sich ausschließlich der „Orthopraxie“ der Aktion an der Welt zuwenden könne. Hier wird dann auch zu wenig bedacht, daß eine rechte Beeinflussung der menschlichen Gesellschaft nicht ohne Orientierung am Individuum und an der Person auskommt, so daß die scheinbar privatisierende Frage nach der Individualität und Personalität indispensable ist und ihre richtige Beantwortung einen unmittelbaren Impuls auf die Gemeinschaft und das Ganze freisetzt.

Erscheint so der modernen Theologie (oder den Theologien) der Zugang zur Bedeutung der imago-Dei-Lehre erschwert, so gilt ein Ähnliches von der *Verkündigung*. Auch hier ist – mit einer einzigen, noch zu erwähnenden Ausnahme – nicht zu ersehen, daß der Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Brennpunkt des Interesses stünde und im Glaubensbewußtsein einen besonderen Widerhall fände. Das mag insofern verwundern, als der Mensch im Angesicht des gigantischen Fortschritts von Technik und Wissenschaft seine kreativen Kräfte in einem früher nicht gekannten Ausmaß kennenlernt und gleichsam einer quasi-göttlichen Schöpferkraft inne wird, die ihm an sich das mit der biblischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit Gemeinte neu aufschließen und zur vertieften Kenntnis bringen sollte. Aber eine solche Erkenntnis könnte doch nur auf einem geistigen Boden wachsen, der zugleich von dem Wissen um das Übertreffende und Transzendierende des göttlichen Seins und Wirkens im Verhältnis zur Kreatur aufbereitet ist. Gerade eine solche Aufbereitung wird aber durch die Tendenzen eines extremen Säkularismus (nicht durch die einer legitimen Säkularisierung) durchkreuzt und verhindert.

<sup>24</sup> J. B. Metz, *Zum Verhältnis von Kirche und Welt: Künftige Aufgaben der Theologie*, hrsg. von T. P. Burke, München 1967, 11–30.

Dann mag diese Ausfallserscheinung auch noch durch den Umstand bedingt sein, daß der moderne Mensch trotz seines Lebens in einer Welt der sinnlichen Bilder und der Überreizung durch sie zum biblischen Bildbegriff kein Verhältnis hat. Für dieses zum Teil auch am antiken Denken orientierte Verständnis ist Bild nicht nur eine funktionale Wiedergabe eines Dinges, das dann nur ein intentionales Sein im menschlichen Erkennen gewinnt, sondern „ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantialer Teilhabe (*μετοχή*) am Gegenstande“<sup>25</sup>. Hier ist „Bild“ noch als Transparenz der Wirklichkeit verstanden, durch die hindurch sie in ihrem Eigensein aufscheint. Gegenüber dieser „ontologischen“ Auffassung des Bildes gibt es im materiell-vordergründigen Verständnis der Bildkategorie keine Erfassung des seinhaften Zusammenhangs des Bildes mit dem Abgebildeten. Das Bild stellt hier vielmehr nur ein Mittel zur Hervorbringung einer Vorstellung oder zur Knüpfung logischer Beziehungen dar. Dem entspricht der sprachgeschichtliche Befund, daß das Wort „Ebenbild“ fast nur noch dem religiösen Bereich vorbehalten wird und zur Kennzeichnung der speziellen Gottbeziehung des Menschen verwandt wird, womit es zu einem inselhaften Dasein im Strom der Sprache verurteilt ist<sup>26</sup>.

Die schon erwähnte Ausnahme, die der Gottebenbildlichkeit in Theologie und Verkündigung doch wieder eine größere Bedeutung zuerkennt, bildet das *Zweite Vatikanische Konzil*. Es hat bezüglich der Ebenbild-Lehre für die Verkündigung wie für die Theologie wieder ein positives Zeichen gesetzt. Es ist der Beachtung wert, daß das Konzil an einer Reihe von Stellen in gewichtigen theologischen Zusammenhängen auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen hinweist, am häufigsten in der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der modernen Welt“. Die Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird hier zunächst zur Begründung der menschlichen Personwürde herangezogen und unter Berufung auf die Hl. Schrift erklärt: „Die Hl. Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes, geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und

<sup>25</sup> H. Kleinknecht, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, II, 386 (*εἰκόν*).

<sup>26</sup> Vgl. K. L. Schmidt, Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament, in: Eranos-Jahrbuch XV (1948) 155; in diesem Band S. 15.

zu lieben, von Ihm zum Herrn aller Kreaturen gesetzt, daß er sie beherrsche und benütze, indem er Gott die Ehre gibt.“<sup>27</sup> Wie in der Tradition häufig geschehen, wird die Grundstelle der imago-Dei-Lehre (Gn 1, 26 f.) mit der Aussage von Ps 8 verbunden, dessen Wort über den nur geringen Abstand des Menschen zu den Engeln und seine Ausstattung „mit Ehre und Herrlichkeit“ (Ps 8, 6) als ein erweiternder Kommentar der grundlegenden Aussage gilt. Als ein besonderes Zeichen der Würde des Menschen wird die menschliche Freiheit angesehen und wiederum in der Gottebenbildlichkeit verankert<sup>28</sup>.

Aber das Konzil bleibt nicht bei der Aufnahme der Aussagen des Alten Testaments stehen, wie das keine Ebenbildlehre tun darf, die dem Reichtum und der heilsgeschichtlichen Entfaltung des Gesamtzeugnisses der Bibel über die Gottebenbildlichkeit gerecht werden will. Es bestimmt vielmehr die Gottebenbildlichkeit auch neutestamentlich und christologisch, wenn es erklärt: „Der ‚das Bild des unsichtbaren Gottes ist‘ (Kol 1; 15), er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war.“<sup>29</sup> Diese christologische Bestimmung der menschlichen Gottebenbildlichkeit wird im gleichen Zusammenhang förmlich als Christusprägung angesprochen, mit der auch das Geschenk der Geisterfülltheit gegeben ist. Damit ist das imago-Dei-Sein in seiner trinitarischen Struktur kenntlich gemacht. Darüber heißt es genauer: „Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden dem Bilde des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, ‚die Erstlingsgaben des Geistes‘ (Röm 8, 23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen.“<sup>30</sup> Auch der Wert und die theologische Bedeutung des menschlichen Schaffens werden hier aus der Gottebenbildlichkeit abgeleitet<sup>31</sup>.

Daß hiermit ein Grunddatum jeder Anthropologie gemeint und erfaßt ist, zeigt die Verwendung dieser biblischen Wahrheit durch das Konzil in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu

<sup>27</sup> Gaudium et spes p. I c. I, 12.

<sup>28</sup> Ebda., p. I c. I, 17.

<sup>29</sup> Ebda., p. I c. I, 22.

<sup>30</sup> Ebda., p. I c. I, 22.

<sup>31</sup> Ebda., p. I c. II, 34.

den nichtchristlichen Religionen“, in der an einer Stelle die Forderung nach der universalen Brüderlichkeit der Menschen aus der Gottebenbildlichkeit begründet wird. „Wir können aber“, so heißt es dort, „Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern.“<sup>32</sup> Sogar in einem so begrenzten und praktischen Zusammenhang, wie es die Beteiligung und Mitverantwortung des einzelnen im Wirtschaftsleben ist, wird auf den „selbstverantwortlichen, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen“<sup>33</sup> verwiesen.

Der Gedanke erscheint aber auch in eschatologischem Zusammenhang, wenn die Gottebenbildlichkeit als Voraussetzung für das endgültige „Schauen der Herrlichkeit Gottes“<sup>34</sup> ausgegeben wird.

Diese relativ häufige Heranziehung des biblischen Gedankens macht deutlich, daß das Konzil in ihm ein Grundelement der christlichen Anthropologie anerkennt, das auch von der modernen Verkündigung aufgenommen zu werden verdient. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß in den angeführten Konzilsaussagen der Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen theologisch nicht scharf reflektiert ist, daß er weder die biblische Problematik berücksichtigt noch auch die weiterführenden Interpretationen der Ebenbild-Lehre durch die moderne systematische Theologie aufnimmt. Immerhin ist an diesen Aussagen erkennbar, daß eine gewisse dynamische und christologische (d. h. dann auch eine heilsgeschichtliche) Sicht der imago Dei im Menschen dominiert und das alte statisch-ontologische Schema, in das die traditionelle katholische Lehre gefaßt war, aufgebrochen ist. So hat das Konzil zwar die Theologie wie die Verkündigung von neuem auf die Bedeutung dieser Lehre für die christliche Anthropologie hingewiesen, aber (was von ihm billigerweise auch nicht gefordert werden kann) die theologische Arbeit an dieser Aufgabe nicht geleistet.

Die Voraussetzung für die erfolgreiche Inangriffnahme dieser Aufgabe ist das neue Bedenken der Ergebnisse der modernen Exegese zur Frage des biblischen Gottebenbildlichkeits-Begriffes.

<sup>32</sup> Nostra aetate, 5.

<sup>33</sup> Gaudium et spes p. II c. III, 68.

<sup>34</sup> Ad gentes, 7.

## 2. Die Erarbeitung der exegetischen Grundlagen der imago-Dei-Lehre

Das Interesse der Exegese wie der biblischen Theologie an der Erforschung des biblischen Gehaltes der imago-Dei-Aussagen ist auch in der Neuzeit anhaltend stark geblieben und mit dem Einsatz der modernen Bibelkritik noch gewachsen. Das zeigt etwa schon das Beispiel H. GUNKELS († 1932), des Begründers der Gattungsforschung in der biblischen Exegese, der den Aussagen der Genesis über die Gottebenbildlichkeit des Menschen seine besondere Aufmerksamkeit schenkte, sie allerdings einseitig auf das körperliche Moment bezog, „wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen“<sup>35</sup> sein sollte. Die Exegese drang dabei nicht nur mit Hilfe der historisch-kritischen Methode tiefer in das Bedeutungsfeld, die Differenziertheit und Vielgestaltigkeit der betreffenden biblischen Aussagen ein, sie erweiterte vielmehr das Gesichtsfeld auch durch Heranziehung der religionsgeschichtlichen Parallelen und um die Problematik der eventuellen Abhängigkeit des biblischen Gedankens von den altorientalischen und antiken Vorbildungen<sup>36</sup>. Damit wurde das Verständnis dafür geweckt, daß die biblische Grundstelle der imago-

<sup>35</sup> H. Gunkel, Genesis, Göttingen 1964, 112.

<sup>36</sup> So schon J. Hehn, Zum Terminus „Bild Gottes“. Festschr. E. Sachau, Berlin 1915, 36–52; H. Willms, EIKON, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, Münster 1935, 41; K. L. Schmidt, Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament, in Eranos-Jahrbuch XV (1948) 149–195 (in diesem Band S. 34 Anm. 27); J. J. Stamm, Die Imago-Dei-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft: Antwort. Festschr. f. Karl Barth, Zürich 1956, 84–98 (in diesem Band S. 66); H. Gross, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen: Lex Tua Veritas. Festschr. f. H. Junker, hrsg. von H. Gross und Fr. Mussner, Trier 1961, 89; O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit einem Beitrag von Erik Hornung, Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten, München 1967, 11; 92–95; 123–156. Über das Vorhandensein dieses Gedankens in der lateinischen Welt, so in der Kosmogonie Ovids (Met. 1, 83) unterrichtet F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft H. 10) Basel 1962, 11; 126 ff. Die Frage nach den Beziehungen der biblischen Vorstellung zum babylonischen und ägyptischen Bereich und zur altorientalischen Königsideologie untersucht neuerdings

Dei-Lehre (Gn 1, 26f.) auf einem mythischen Hintergrund steht. Das sagt zwar nicht, daß die biblische Aussage als einfaches Mythologumenon anzusehen sei, eröffnet aber einen Blick für die Tatsache, daß der biblische Autor mit einer uralten Formel ringt, in der er das Geheimnis der elohim-artigen Erschaffung des Menschen mühevoll zum Ausdruck bringen möchte.

Das wies die Exegese jedenfalls auf die Notwendigkeit, entschiedener als früher den Sinn dieser Aussage in der Richtung des altorientalischen Denkens zu suchen und sie nicht im Lichte späterer christlich-theologischer Gedanken zu interpretieren. Dabei traten die Schwierigkeiten der Erhebung des ursprünglichen Sinnes dieser archaischen Formel, die in der Theologiegeschichte soviel zitiert und erörtert und damit beinahe zu einer alltäglichen Scheidemünze abgegriffen wurde, erst vollauf zutage. Die sprachlichen und semasiologischen Untersuchungen von  $\text{קָלַף}$  in der Genesis wie im Psalter (Ps 38, 7; 73, 20) ließen z. B. die Vermutung aufkommen, daß die  $\text{קָלַף}$ -Nennungen etymologisch nicht von dem (im Hebräischen nicht belegten) Stamm  $\text{קָלַף}$  – „schneiden, schnitzen“ abzuleiten sind (was zu der Bedeutung „Statue“, „Plastik“, „Zeichnung“ führt, aber auch einen Weg zur Bedeutung „Schattenbild, Schattenriß“ eröffnet<sup>37</sup>), sondern auf einen (im Hebräischen ebenfalls nicht belegten) Stamm  $\text{קָלַף}$  – „dunkel sein“ zurückzuführen seien. Mit einer Option für die letztgenannte Ableitung würde sich die (vor allem für die beiden Psalmstellen) naheliegende Bedeutung von „Schatten, Schattenriß“ noch stärker in den Vordergrund schieben. Der hier vorliegende Bedeutungswandel könnte dann nur in der Reihenfolge vom „Schattenbild“ zur „Gestalt“ und zum „Ebenbild“ vor sich gegangen sein, was auch die Deutung der Genesis-Aussagen im Sinne der Auffassung des Schattenbildes präjudizieren würde. Die sich hier andeutende Ambivalenz der sprachlichen Grundlagen läßt schon im Ansatz die Schwierigkeit einer eindeutigen Begriffsbestimmung des Ausdrucks erkennen.

H. Wildberger, Das Abbild Gottes. Gen. 1, 26–30, in: Theol. Zt. 21 (1965) 245–259; 481–501.

<sup>37</sup> K. L. Schmidt, a. a. O., 171; in diesem Band S. 28.

Deshalb darf es nicht verwundern, wenn die Exegese bei der weiteren formalen Bestimmung des Doppelausdrucks  $\text{קָלַף} - \text{קָלַף}$  von Gn 1, 26, des Plurals „faciamus“, der Präpositionen  $\text{בְּ}$  und  $\text{עַל}$  und der inhaltlichen Deutung des Wesens wie der Wirkungen der Gottebenbildlichkeit im Menschen zu Ergebnissen kam, die eine große Schwankungsbreite zeigen und die gelegentlich den an einer sicheren biblischen Grundlage interessierten Theologen zu dem resignierenden Urteil führten, daß „die moderne Exegese nicht in der Lage ist, der oft sehr sicher zur Seite geschobenen altkirchlichen Erklärung (des Plurals faciamus) eine einzige, eindeutige und richtige gegenüberzustellen“<sup>38</sup>. Und bezüglich des Sinngehaltes der Gesamtaussage konnte der evangelische Theologe E. SCHLINK, der selbst Bedeutsames zur theologischen Auswertung der biblischen Formel beisteuerte, die Feststellung treffen, „daß ein Konsens der Alttestamentler in der Exegese von Gn 1, 26f. bis zum heutigen Tage nicht vorliegt“<sup>39</sup>. Das bestätigt allein ein Blick auf die vorgeschlagenen Lösungen hinsichtlich der Wesensbestimmung der in Gn 1, 26 genannten Gottebenbildlichkeit, die von einer vorzugsweise körperlichen Bestimmung (der leiblichen Gestalt; so H. GUNDEL, P. HUMBERT, L. KOEHLER u. a.<sup>40</sup>) über die Bindung an eine geistige Eigenschaft wie die Vernunft (P. HEINISCH), die Persönlichkeit (O. PROCKSCH, FR. HORST), die geistige Überlegenheit (W. EICHRODT) zur Identifizierung mit der Herrschaftsstellung der Menschen über die übrige Schöpfung (J. HEMPEL) oder zur Gleichsetzung mit der von Jahwe auf den Menschen ausstrahlenden Herrlichkeit und Hoheit (H. GROSS) bis hin zum „Gegeneinander und Füreinander von Mensch und Mensch, nämlich . . . von Mann und Frau“ (K. BARTH) führen.

Trotzdem konnte J. J. STAMM i. J. 1956 schreiben, daß „die Exe-

<sup>38</sup> J. J. Stamm, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament, in: Theol. Studien 54 (1959) 11.

<sup>39</sup> E. Schlink, Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes: Pro Veritate. Festgabe für L. Jaeger u. W. Stählin (hrsg. von E. Schlink und H. Volk) Münster 1963, 3; in diesem Bande S. 90.

<sup>40</sup> Vgl. dazu J. J. Stamm, Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft, a. a. O., 87; in diesem Band S. 53.

gese nach 1940“ in den Hauptpunkten eine Übereinstimmung erlangt habe, die darin bestehe, „daß die Gestaltähnlichkeit als das Wesen der Imago bezeichnet wird“<sup>41</sup>. Aber dieses allzu sichere Urteil ist durch die weiteren Forschungen nicht bestätigt worden. So brachte G. v. RAD in Abwandlung einer schon früher von anderen vertretenen These wieder die Auffassung ins Gespräch, daß „das Entscheidende an der Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Funktion an der außermenschlichen Welt“<sup>42</sup> liege. Ebenso wurde die Erklärung wieder aufgegriffen, daß der Mensch insofern gottebenbildlich sei, als er ein intelligentes Wesen ist<sup>43</sup>. Neuerdings hat O. LORETZ unter Kritik aller Versuche, die Gottebenbildlichkeit nur in ihren Auswirkungen, nicht aber in ihrem „worin“ in der Genesis ausgedrückt zu finden<sup>44</sup>, durch eine Interpretation von Gn 1, 26 f. im Lichte von Gn 5, 1–3 (der Fortsetzung des Schöpfungsberichtes in der Priesterschrift) eine inhaltlich umfassendere Deutung vorgeschlagen, die viele der anderweitig genannten Einzelelemente (auch das leibhafte Moment) einschließt, wenn er erklärt: „Das Abbild ist in allem nach dem Vorbild: in Gestalt, Erscheinung, seinem inneren Wesen nach und auch in seinem Handeln. (Vor)-Bild und Abbild verhalten sich m. a. W. wie Vater und Sohn.“<sup>45</sup> Damit wird der biblische Begriff nicht so sehr als Definition oder seinshafte Wesensbestimmung verstanden, sondern als Hinweis auf das Leben des Menschen, das in einem Verwandtschaftsverhältnis zu Gott steht und von einem Band der Freundschaft mit Gott umschlungen ist. So verliert die Aussage zwar an begrifflicher Schärfe (die allerdings vom biblischen Schriftsteller auch kaum intendiert war), gewinnt aber an Umfang und an theologischem Beziehungsreichtum.

<sup>41</sup> Ebda., 88. In diesem Band S. 55.

<sup>42</sup> G. v. Rad, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1–12, 9, Göttingen 1961, 46. Vgl. auch: Theologie des Alten Testaments I, München 1957, 150 f.

<sup>43</sup> So P. G. Duncker, Das Bild Gottes im Menschen (Gn 1, 26. 27). Eine physische Ähnlichkeit?, in: Biblica 40 (1959) 391. In diesem Band S. 86.

<sup>44</sup> O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 9.

<sup>45</sup> Ebda., 63. Vgl. auch den Aufsatz des Verfassers, Der Mensch als Ebenbild Gottes, in: Anima 19 (1964) 109–120. In diesem Band S. 114 bis 130.

Dieser Pluralität der Interpretationen, die nicht notwendig als vollkommen gegensätzlich und einander widersprechend angesehen werden müssen, steht andererseits die Tatsache gegenüber, daß die Bemühungen der modernen Exegese in vielem ein großes Maß an Übereinstimmungen zutage gefördert haben. Das bietet gerade dem systematischen Denken Anlaß, hinter den faktisch noch bestehenden Unterschieden die möglicherweise verborgene tiefere Einheit zu suchen. Dabei kann der Blick auf die Gemeinsamkeiten in der Deutung des biblisch-alttestamentlichen Befundes (der neutestamentliche zeigt charakteristischerweise ohnehin eine weitgehende Konvergenz) von großem Nutzen sein. Er zeigt, daß etwa die Deutung des einleitenden Plurals („faciamus“) in der Exegese eine weitgehende Konformität erkennen läßt. Die trinitarische Deutung wird heute als dem genuinen Wortsinn des Textes unangemessen gehalten. So ist es auch erklärlich, daß die Deutung K. BARTHS, die ein trinitarisches Moment wieder aufnimmt, auf einhellige Ablehnung seitens der alttestamentlichen Wissenschaft gestoßen ist<sup>46</sup>. Auch wenn die weitere sprachliche Bestimmung des Plurals noch gewisse Divergenzen erkennen läßt<sup>47</sup>, so sind diese für den theologischen Befund unerheblich. Im ganzen dominiert wohl die Auffassung, daß hier das mythische Motiv der Göttersöhne oder des himmlischen Hofstaats anklingt, das jedoch die eindeutig monotheistische Gottesvorstellung nicht zu schmälern vermag<sup>48</sup>.

Übereinstimmung herrscht auch in der Anerkennung der Tatsache, daß die beiden wesentlichen Substantive  $\text{אֱלֹהִים}$  und  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  nicht im

<sup>46</sup> Vgl. besonders J. J. Stamm, Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft: Antwort. Festschr. für Karl Barth, Zürich 1956, 84–98; in diesem Band S. 49–68. Ebenso O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 49 f.

<sup>47</sup> Singular ist die Erklärung des Plurals aus der „Sprache des Alltags“ (so L. Köhler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26, in: Theol. Zeitschr. 4 [1948] 22; in diesem Band S. 9). Im Gespräch ist auch noch die Deutung des Plurals als Stilform der Selbstberatung (so P. Heinisch) und ähnlich als Plural der Selbstaufforderung (so W. Hess, Imago Dei [Gn 1, 26], in: Benediktinische Monatsschrift 29 [1953] 372; in diesem Band S. 407).

<sup>48</sup> Vgl. O. Loretz, a. a. O., 49 f.

Sinne der traditionellen katholischen Dogmatik (die gelegentlich auch in die reformatorische Theologie Eingang fand) auf die „natürliche“ und die „übernatürliche“ Gottebenbildlichkeit „verteilt“ werden können. Trotzdem ist die Exegese auch nicht der Auffassung, daß hier ein eindeutiges Hendiadyoin vorliege. Es ist vielmehr die Ansicht verbreitet, daß in dem zweiten Substantiv doch eine Abschwächung der Gleichheit gemeint sei<sup>49</sup>, die dem Doppelausdruck eine eigentümliche Spannung zwischen Annäherung und Distanz gegenüber dem göttlichen Urbild verleiht und so seine eigentümliche Ambivalenz anzeigt.

In diesem Zusammenhang erfährt auch der Wechsel der Präpositionen  $\text{à}$  und  $\text{à}$  eine Interpretation, die zwar gewisse Nuancen, aber doch keine förmlichen Divergenzen zeigt. Vereinzelt steht hier die Meinung des systematisch orientierten Theologen B. BRINKMANN da, der in dem ersten Präfix einen Hinweis auf den Logos als Urbild des Menschen angelegt sehen will<sup>50</sup>. Die exegetische Deutung des Wortsinnes geht in der überwiegenden Zahl der Fälle aber dahin, daß diese Präpositionen promiscue gebraucht werden<sup>51</sup> und direkt austauschbar sind<sup>52</sup>.

Für die theologische Auswertung des alttestamentlichen locus classicus über die imago Dei ist die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der imago zur Sünde bzw. nach ihrem Verbleiben

<sup>49</sup> So L. Köhler, a. a. O., 21; in diesem Band S. 7 f.; ebenso K. L. Schmidt, a. a. O., 177; in diesem Band S. 33; P. G. Duncker, a. a. O., 384 f.; in diesem Band S. 78 f.; H. Gross, a. a. O., 90. Dagegen denkt O. Loretz bei dieser Doppelung nur an das Stilmittel der Assonanz: Der Mensch als Ebenbild Gottes, in: *Anima* 19 (1964) 112; in diesem Bande S. 119 und ders., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 61.

<sup>50</sup> B. Brinkmann, *Geschaffen „nach dem Bilde Gottes“*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 129–134.

<sup>51</sup> So K. L. Schmidt, a. a. O., 168; in diesem Band S. 25; ähnlich J. J. Stamm, a. a. O., 92 mit Berufung auf Delitzsch, König, Humbert, Vriezen und Baumgartner; in diesem Band S. 59. Dagegen betont H. Gross, a. a. O., 90 einen gewissen Unterschied zwischen dem *b<sup>o</sup> essentiae* und dem nur vergleichenden *k<sup>o</sup>*; doch dürfte der Unterschied nicht gravierend sein.

<sup>52</sup> So O. Loretz, in: *Anima* 19 (1964) 112; in diesem Band S. 119; vgl. ders., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 61 f.

oder ihrem Verlust in der Sünde bedeutsamer. Die Frage war seit der negativen Antwort der Reformatoren in ihrer eigentümlichen Urstandslehre immer ein Kontroversproblem zwischen den christlichen Konfessionen. Heute ist demgegenüber festzustellen, daß das von beiden Seiten unternommene exegetische Bemühen, das sich nicht vorschnell von den Ergebnissen der Dogmatik abhängig macht, zu einem weitgehenden Konsens geführt hat. Er liegt in der Erkenntnis, daß nach dem Verständnis des Alten Testaments die menschliche Gottebenbildlichkeit unverlierbar ist. So wird von der Exegese das Urteil J. J. STAMMS weitgehend akzeptiert, „daß das Alte Testament den von der reformatorischen Theologie behaupteten Verlust der Ebenbildlichkeit nicht kennt“<sup>53</sup>. Diesem Urteil sekundieren K. L. SCHMIDT<sup>54</sup>, G. VON RAD<sup>55</sup>, C. STANGE<sup>56</sup> und die katholischen Exegeten<sup>57</sup>. Diese Auffassung hat sich auch auf dem Feld der protestantischen Systematik durchgesetzt, wie u. a. das Beispiel E. BRUNNERS<sup>58</sup> zeigt.

Um so gewichtiger sind hier allerdings die auf Seiten der protestantischen Systematiker gelegentlich noch zutage tretenden Abweichungen von der allgemeinen Auffassung zu nehmen, die mit neuen Begründungen die reformatorische Lehre von einem Verlust der imago Dei in der Sünde aufnehmen. Das geschieht u. a. bei E. SCHLINK und G. D. KAUFMAN. Aber obgleich E. SCHLINK einerseits auf die Frage: „Ist der gefallene Mensch Gottes Ebenbild?“ mit einem „Nein“ antwortet<sup>59</sup>, schränkt er doch diese Antwort mit dem nachfolgenden Hinweis wieder ein, daß der gefallene Mensch doch „in der Absicht Gottes“<sup>60</sup> Ebenbild bleibe. Also ist hier der heute von der Exegese allgemein vertretenen Auffassung nichts

<sup>53</sup> J. J. Stamm, a. a. O., 91; in diesem Band S. 59.

<sup>54</sup> K. L. Schmidt, a. a. O., 182; in diesem Band S. 21.

<sup>55</sup> G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, 151.

<sup>56</sup> C. Stange, *Das Ebenbild Gottes*, in: *Zeitschr. f. system. Theol.* 24 (1955) 131; in diesem Band S. 449.

<sup>57</sup> So H. Gross, a. a. O., 90 und O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 69; W. Hess, a. a. O., 390; in diesem Band S. 431.

<sup>58</sup> E. Brunner, *Dogmatik* II, 92.

<sup>59</sup> E. Schlink, a. a. O., 19; in diesem Band S. 109.

<sup>60</sup> Ebda., 19; in diesem Band S. 109.

direkt Widersprechendes gesagt, sondern dem biblischen Befund eine spezifische theologische Deutung gegeben, die nicht unmittelbar den Literalsinn wiedergibt, aber doch ein in dem Zusammenhang eingeschlossenes Moment treffen kann, worüber die systematische Reflexion näher befinden muß. Ähnlich ist von G. D. KAUFMANS geschichtlicher Deutung der Gottebenbildlichkeit zu sagen, daß sie sich zwar gegen eine vom „Substantialismus“ geprägte Vorstellung vom Verbleib der imago im Sünder wendet<sup>61</sup>, aber die Unverlierbarkeit des Bildseins, als „Geschichtlichkeit“ des Menschen verstanden, genauso festhält<sup>62</sup> wie K. BARTH an die Unzerstörbarkeit der analogia relationis des Bildseins glaubt. In den genannten Fällen ist letztlich also kein Widerspruch zum Befund der modernen Exegese vorhanden, sondern nur eine bestimmte systematische Einordnung dieses Befundes, die allerdings einer Prüfung durch das systematische Denken selbst unterworfen bleibt.

Mit der Übereinstimmung im Punkte der Unverlierbarkeit der schöpfungsgemäßen imago Dei in der Sünde hat sich auch ein grundsätzlicher Konsens der biblischen Forschung darin ergeben, daß die menschliche Gottebenbildlichkeit jedenfalls nicht in einer partiellen Eigenschaft des Menschen oder in einem akzidentellen Sein *an ihm* besteht, sondern daß sie ein proprium und eine Struktur des *ganzen* Menschen ist, wie es G. v. RAD stellvertretend für viele Exegeten formuliert: „Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen.“<sup>62a</sup> Das ist ein in seiner Bedeutung für die systematische Theologie nicht zu unterschätzender positiver Befund.

Trotzdem wird diese an die alttestamentliche Theologie und Exegese noch manches offengebliebene Desiderat anzumelden haben. Ein solches liegt etwa in der Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft dieser biblischen Vorstellung; ebenso scheint das Problem noch nicht restlos geklärt, was die aus dem altorientalischen Bereich herangezogenen Parallelen (etwa der Bezug zur altorientalischen Königsideologie, die in der Hl. Schrift jedenfalls eine gewisse „De-

<sup>61</sup> G. D. Kaufman, *The Imago Dei as Man's Historicity*, in: *The Journal of Religion* 36 (1956) 158; in diesem Band S. 468.

<sup>62</sup> Ebda., 168; in diesem Band S. 485 f.

<sup>62a</sup> G. v. Rad, *Das erste Buch Mose*, 45.

mokratisierung“ erfahren hat)<sup>62b</sup> inhaltlich wirklich austragen. Aber auch die theologische Frage nach der Bedeutung von Gn 1, 26 für die Lehre von der *iustitia originalis* bedarf wohl noch einer weiteren exegetischen Aufhellung.

Die Vollgestalt des biblischen Ebenbild-Denkens ist aber nicht vom Alten Testament her zu gewinnen, sondern nur von der neutestamentlich-christologischen Bildauffassung her. Es ist ein Verdienst der gegenwärtigen exegetischen wie systematischen Ebenbildlehre, daß sie, wie es schon in der heilsgeschichtlichen Denkform der Patristik geschah, im Zenit aller biblischen imago-Dei-Aussagen Jesus Christus stehen sieht, von dem her dann auch erst die Gottebenbildlichkeit des Menschen ihre genaue Bestimmung erfährt. Obwohl dabei zugegeben wird, daß das Denken der neutestamentlichen Autoren (vor allem Pauli) den alttestamentlichen Befund aufnimmt und von ihm beeinflusst ist<sup>63</sup>, wird die Radikalität und Neuheit des neutestamentlichen Ansatzes nicht geringgeachtet. Sie wird manchmal sogar überscharf betont und dann mit der Forderung verbunden, die Ebenbildlehre überhaupt erst mit dem Neuen Testament beginnen zu lassen, weil hier erst das Eigentliche der biblischen Wahrheit zur Aussage gelänge<sup>64</sup>. Auch wenn das in der Ordnung der Erkenntnis nicht bestritten werden kann, ist es doch kein Grund für eine Umkehrung der biblischen Reihenfolge. Eine solche Anordnung trägt sogar die Gefahr in sich, die Heilige Schrift als Ganzes geringzuachten und vor allem das schöpfungsgemäße Ebenbild in seiner fundamentalen Bedeutung für die durch die Erlösung geschaffene höhere Christusbildlichkeit zu verkennen. Das hätte zur Folge, daß auch die besondere Höhe und das Uberragende der Christusbildlichkeit nicht erfaßt werden könnte, weil die Grundlage nicht sichtbar wird, von der aus gemessen werden muß.

Trotzdem bleibt unbestritten, daß erst in der neutestamentlichen Sicht die Gottebenbildlichkeit des Menschen ihre Vollgestalt ge-

<sup>62b</sup> Vgl. dazu H. Wildberger, a. a. O., 489.

<sup>63</sup> Vgl. dazu besonders D. M. Stanley, *Paul's Interest in the Early Chapters of Genesis: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis I*, Rom 1963, 245 ff.

<sup>64</sup> So E. Schlink, a. a. O., 8; in diesem Band S. 96.



winnt. Dies geschieht näherhin dadurch, daß ihr hier erst die christologische Prägung zuteil wird. Ihr volles Verständnis hängt davon ab, worin die Gottebenbildlichkeit Christi, von der förmlich nur zwei Stellen des Neuen Testaments sprechen (2 Kor 4, 4; Kol 3, 10), gesehen wird. Die Antwort auf diese Frage impliziert eine christologische Grundvorstellung und ist insofern die Funktion eines ganz bestimmten Christusverständnisses. Auch wenn von seiten der Exegese zu dieser Frage (deren Beantwortung, wie angedeutet, die Grundlegung einer ganzen biblischen Christologie zur Voraussetzung hätte) nicht sehr zahlreiche Stellungnahmen abgegeben sind (so daß hier an die Bibelwissenschaft ein offenes Desiderat angemeldet werden kann), so gibt es doch einige Hinweise, die eine Übereinkunft von biblischer und kirchlich-dogmatischer Christus-auffassung anzeigen. In diesem Sinne kann G. SÖHNGEN für den katholischen Bereich von einer „Einheit von kirchlicher und biblischer Lehre“ sprechen<sup>65</sup>. Sie zeigt sich in der Auffassung, daß auch nach dem neutestamentlichen Befund die Gottessohnschaft als Inhaltsbestimmung der Gottebenbildlichkeit Christi anzusehen ist. Mit ihr ist die göttliche Herrlichkeitsexistenz Christi als formelles Moment seiner Gottebenbildlichkeit anerkannt, was auf seiten der evangelischen Theologie auch von K. L. SCHMIDT<sup>66</sup> und E. SCHLINK<sup>67</sup> ähnlich gesehen ist.

Wenn somit auch im Blickwinkel der Exegese das Hoheitliche und seinhaft Gottheitliche als formelles Moment der Gottebenbildlichkeit Christi anerkannt ist, so treten unter dem exegetischen Aspekt doch zugleich auch die heilsgeschichtlichen Bezüge dieser Wahrheit deutlich zutage. Sie besagen, daß die seinshafte Hoheit Christi als des einzig adäquaten Ebenbildes des göttlichen Vaters in seiner Präexistenz wie in seiner Postexistenz nicht abgelöst werden darf von der heilsgeschichtlich bekundeten Tatsache seiner Unterordnung

<sup>65</sup> G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Pro veritate. Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stählin, hrsg. von E. Schlink und H. Volk, Münster 1963, 23; in diesem Band S. 364.

<sup>66</sup> K. L. Schmidt, a. a. O., 190; in diesem Band S. 45.

<sup>67</sup> E. Schlink, a. a. O., 9; in diesem Band S. 97.

unter den Vater, seiner Niedrigkeit, seines Gehorsams und seiner Demut<sup>68</sup>. Nur so ist die Gottebenbildlichkeit des menschengewordenen Logos und damit des ganzen Christus integral erfaßt. Sie wird damit nicht auf den immanenten trinitarischen Bereich beschränkt, sondern in die Ebene des Geschichtlichen projiziert, auf der allein auch die Entsprechung zwischen der Ebenbildlichkeit Christi und der des Menschen gesucht werden kann. Damit ist auch gesichert, daß es bei der Erfassung der Gottebenbildlichkeit Christi nicht um die Feststellung der metaphysischen Wesenheit des Gottmenschen geht, sondern um das geschichtliche Tun des menschengewordenen Gottes. In diesem Sinne ist der neutestamentliche εἰκὼν-Begriff, von Christus ausgesagt, „allererst ein Kraft- und Tatbegriff, kein Wesensbegriff“<sup>69</sup>.

Das aber hat bedeutsame Konsequenzen für die vom neutestamentlichen Denken gemeinte Gottebenbildlichkeit des Menschen, die jetzt genauer als Christusbildlichkeit zu fassen ist. Zwar spricht das Neue Testament an einer Stelle auch davon, daß der neue Mensch „nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert wird“ (Kol 3, 10). Hier ist die Gottebenbildlichkeit auf den Schöpfer bezogen und scheinbar nur schöpfungsgemäß begründet. Aber die christologische Vermittlung und Verankerung der Gottebenbildlichkeit erhellt sofort aus dem Nachsatz, in dem die Aufhebung aller völkischen wie aller sozialen Unterschiede aus der Einheit mit Christus gefolgert ist. Diese Einheit mit Christus als Grund der durch ihn vermittelten Gottebenbildlichkeit ist das große Thema der neutestamentlichen Ebenbildlehre. Darin sind die beherrschenden Momente der gnadenhafte Charakter der Christusebenbildlichkeit, die den Sünder dem Ebenbild Christi gleichgestaltet (Röm 8, 29) und ihn zu dessen Herrlichkeit erhebt (2 Kor 3, 18); der Neuheitscharakter dieses Geschehens, das eine neue Schöpfung des Menschen darstellt, die den Erlösten grundsätzlich über den Stand des ersten Menschen hinausführt (1 Kor 15, 45–49); die Versetzung in den Stand der Söhne Gottes (Röm 8, 14), die in der Kraft des Geistes bewirkt wird. Mit alledem ist aber keine völlige Gleichsetzung zwischen dem Urbild

<sup>68</sup> Vgl. dazu K. L. Schmidt, a. a. O., 190 f.; in diesem Band S. 46.

<sup>69</sup> So G. Söhngen, a. a. O., 35; in diesem Band S. 378.

(Christus) und dem Abbild (im Gläubigen) gemeint. Das ergibt sich auch in den neuerdings für die Christusbildlichkeit verwerteten Abschiedsreden des vierten Evangeliums<sup>70</sup> (Jo 17, 18. 22. 23), wo zwar gesagt wird, daß Gott die Seinen liebt, gleichwie er seinen Sohn geliebt hat (17, 23), aber doch gerade in dem καθώς auch die normgebende Überhobenheit des Vater-Sohn-Verhältnisses angedeutet ist.

Damit stellt sich als weiteres charakteristisches Element der neutestamentlichen Christusbildlichkeit ihr dynamischer Charakter ein. So wird dann auch nach einem neueren exegetischen Vorschlag die von Paulus Röm 8, 29 erwähnte „Gleichgestaltung“ (σύμμορφος) nicht im Sinne von „Gleichsein“ zu interpretieren sein, sondern als „Angleichung“ zu verstehen sein<sup>71</sup>, die ihrerseits eine dynamische Seins- und Lebensverbindung und keine statische, ruhende Qualität meint. So erscheint im Lichte der modernen Exegese die vom Neuen Testament bezeugte Christusbildlichkeit in ihrer Überhöhung des alttestamentlichen Ansatzes als eine geschichtliche Größe, die sich, gerade weil sie noch unter dem Gesetz der in Geburtswehen seufzenden Schöpfung steht (Röm 8, 23), fortschreitend verwirklichen muß. Sie ist ferner eschatologisch bestimmt, d. h. auf einen endgültigen Vollendungszustand ausgerichtet, der auch die Verherrlichung des Leibes erbringen wird (1 Kor 15, 47–49).

So liefern die neutestamentlichen Aussagen ein reiches Material für die heilsgeschichtlich-christologische Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, das die systematische Theologie aufnehmen muß. Diese Aussagen führen aber auch eine Reihe von Problemen mit sich, die von der neutestamentlichen Theologie noch in Angriff zu nehmen wären. Dazu gehört etwa die Frage, inwieweit vor allem die einschlägigen Aussagen der Paulinen von der alttestamentlichen Vorstellung geprägt sind und diese nur weiterführen oder inwieweit hier eine schöpferische Umformung stattfindet. Bei ihrer Annahme wäre des weiteren zu klären, welcher Einfluß dabei den philoso-

<sup>70</sup> So besonders E. Schlink, a. a. O., 12; in diesem Band S. 100.

<sup>71</sup> Vgl. dazu J. Kürzinger, Συμμορφος τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8, 29), in: Bibl. Zeitschr. N. F. 2 (1958) 294–299; in diesem Band S. 69–76.

phischen Vorstellungen der Alten Welt, vor allem platonisch-philonischer Provenienz, zuzubilligen ist. Aber auch die Frage nach dem grundlegenden theologischen Verständnis der heilshaften imago, ob diese vorzugsweise aktualistisch oder seinshaft zu verstehen sei, wäre von der biblischen Theologie noch eingehender aufzugreifen. So erst könnte die systematische Theologie zur begründeteren Antwort auf die ihr speziell aufgetragenen Probleme kommen, zu denen vor allem die Fragen nach dem Verhältnis der alttestamentlich-schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit zur gnadenhaft-christologischen, nach der Einheit von „natürlicher“ und „übernatürlicher“ imago wie nach der Stellung des Sünders zur Gottebenbildlichkeit gehören.

### 3. Der Beitrag der historischen Forschung

Die systematische Theologie kann diese Aufgabe aber nicht leisten ohne Berücksichtigung der Tradition, die in der Erforschung der Theologiegeschichte über die imago-Dei-Lehre greifbar wird. Das Eingehen auf die Historie und ihre von der historischen Forschung zutage geförderten Ergebnisse hat nicht nur problemgeschichtliche Bedeutung. Es ist nicht nur insofern bedeutungsvoll, als sich durch den Blick auf die wechselnden geschichtlichen Ausformungen und Interpretationen der imago-Dei-Lehre das Problembewußtsein schärft. Das historische Bemühen ist auch als *Traditionsgeschichte* von Bedeutung, insofern es zur Erkenntnis des sich in der Geschichte Bewahrenden und Bewährenden führt und dieses vom Überholbaren und Aufgebbaren unterscheidet. Damit werden aber bereits die Voraussetzungen geschaffen, auf Grund deren die ursprüngliche Wahrheit unter einem neuen Verständnishorizont in die je neue Gegenwart hineingesprochen werden kann.

Unter dieser Rücksicht hat die neuere geschichtliche Erforschung der imago-Dei-Lehre manches Bedeutsame zutage gefördert. Sie hat zunächst die Schätze der theologischen Überlieferung aufgedeckt und die Reichhaltigkeit dieses Überlieferungsstranges aufgezeigt, der bereits mit dem ersten KLEMENSBRIEF (geschrieben 95/96 n. Chr.) beginnt (33, 4–8), wo der imago-Dei-Gedanke auch schon mit stoi-

scher Geistigkeit verbunden auftritt und mit dem Hinweis auf die vom Christen zu vollbringenden Werke der Gerechtigkeit als Motiv der Paränese erscheint.

Dabei trat nicht nur das starke Interesse der Frühzeit (der Apologeten, Kirchenschriftsteller und Kirchenväter) an der immer wieder zitierten Genesisstelle (1, 26 f.) in Erscheinung, sondern es kamen – vor allem durch neuere Forschungen – auch die eigentümlichen Brechungen und Umformungen dieses Gedankens im Medium bestimmter Epochen und Geistesrichtungen zum Vorschein, so die stoisch-voluntaristische Umprägung bei TERTULLIAN<sup>72</sup>, die dynamisch-teleologische Grundauffassung der griechischen Väter, die schon in der alexandrinischen Schule inauguriert wurde<sup>73</sup>, und die folgenreiche Bezugnahme auf die Trinität bei AUGUSTIN, der weder die Irenäische Zweiteilung von imago und similitudo noch dessen heilsgeschichtlichen Grundansatz übernahm<sup>74</sup>.

Wichtig erscheint vor allem eine Korrektur, die die neuere Forschung bezüglich der Interpretation der Irenäischen imago-similitudo-Auffassung vorgenommen hat. Bis in die jüngste Zeit hinein galt es als ausgemacht, daß Irenäus durch die unbiblische Trennung von imago und similitudo, der er die Begriffe des Natürlichen und des Übernatürlichen unterschob, in die katholische Theologie ein „Zwei-Stockwerk-Denken“ eingeführt hätte, das eine unsachgemäße Spaltung des theologischen Denkens von der imago Dei provoziert und einer dualistisch-statischen Betrachtungsweise der Ebenbildlehre wie auch des Verhältnisses von Natur und Gnade Vorschub geleistet hätte. Diese Deutung hat vor allem die Diskussion zwischen der reformatorischen und der katholischen Theologie belastet. Dabei hätte man eigentlich unter Berücksichtigung des für Irenäus charakteristischen heilsgeschichtlichen Grundzuges in der Theologie die Unangemessenheit einer solchen Interpretation leicht erkennen und das Fehlurteil korrigieren können.

<sup>72</sup> St. Otto, Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian, in: Münch. theol. Zt. 10 (1959) 276–282; in diesem Band S. 133–143.

<sup>73</sup> G. Bürke, Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen, in: Zt. f. kath. Theol. 72 (1950) 22.

<sup>74</sup> Vgl. St. Otto, Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit, Paderborn 1964, 89.

Diese Korrektur ist nun tatsächlich in neuerer Zeit erfolgt, wie im gleichen Zusammenhang auch nachgewiesen wurde, daß die angebliche Irenäische Fehldeutung in der patristischen wie in der scholastischen Theologie gar keinen so bedeutenden Einfluß ausübte. So hat u. a. St. OTTO gezeigt, daß Irenäus, im Gegensatz zu der völlig ungeschichtlichen Deutung von Gn 1, 26 durch die Gnosis, in sein heilsgeschichtliches Grundkonzept vor allem die irdisch-geschichtliche Gottebenbildlichkeit einbezieht<sup>75</sup>. Dadurch wird die Unterscheidung von „imago“ und „similitudo“ nicht, wie E. BRUNNER meinte, zu einer äußerlichen, extrinsezistischen Aufführung zweier Stockwerke, sondern zu einer Abfolge zweier Phasen im Werden des Menschen, der bei der Wiedergewinnung der paradiesischen Bildherrlichkeit durch Christus nicht einfach auf den Anfangszustand zurückgeführt wird, sondern eine similitudo erhält, die den gesicherten und endgültigen Geistbesitz beinhaltet. So ist Irenäus nicht nur von der Tatsache her zu würdigen, daß er die Unterscheidung von „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Gottebenbildlichkeit in die Theologie einführte. Es ist noch höher zu veranschlagen, daß nach ihm „die die Geschichte umfassende Tätigkeit des Logos ein ‚Bilden nach dem Bild und Gleichnis Gottes‘“<sup>76</sup> ist. Allerdings darf auch nicht verkannt werden, daß dieses heilsökonomische Verständnis der Gottebenbildlichkeit, das auch die moderne Systematik befruchten könnte, nicht ohne jede Kritik angenommen werden kann; denn die Dominanz des heilspädagogischen Denkens, in der alles Gewicht auf der Tätigkeit des Logos liegt, läßt die dem Menschen eigene Geschichtlichkeit und Verantwortlichkeit im imago-Sein nicht recht zur Geltung kommen.

In dieser Hinsicht vermag die am platonischen und neuplatonischen Denken orientierte Homoiosis-Lehre der griechischen Väter, die bei GREGOR V. NYSSA († 394) den deutlichsten Ausdruck gewann, das heutige dogmatische Denken mehr anzuregen. Bei Gregor v. Nyssa ist die „similitudo“ der dynamische Zug des Menschen auf

<sup>75</sup> Ebda, 82–87.

<sup>76</sup> So schon A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913, 109.

seine übernatürliche Vollendung hin<sup>77</sup>, eine Auffassung, die von WILHELM v. SAINT-THIERRY († 1148) in die Frühscholastik übernommen wurde<sup>78</sup>. Wie stark das griechische Denken von der Gottebenbildlichkeit auch die praktische Theologie und Frömmigkeit bestimmte, zeigt das Beispiel des byzantinischen Bilderstreits. In der Auffassung der Bilderverteidiger kam es zur Ausbildung einer ganzen Bilderhierarchie, „die sich von Christus selbst über die göttlichen Ideen, den Menschen als Ebenbild Gottes, die Symbole und Typen der Hl. Schrift bis hinunter zu den Denkmälern der Literatur und Kunst erstreckt“<sup>79</sup>.

Die lateinische Patristik wurde vor allem von AUGUSTIN mehr auf die Bahnen eines personal-psychologischen Verständnisses der Gottebenbildlichkeit gewiesen, in dem aber das existentielle und akthafte Element durchaus eingeschlossen gesehen war. So weiß Augustinus noch darum, daß der Mensch erst im vollen Sinne Bild Gottes wird, wenn er sich in Erkenntnis und Liebe aktuell auf Gott ausrichtet<sup>80</sup>. Dieser Augustinismus hat sich auch noch im Mittelalter wirksam erwiesen. Während jedoch das Hauptaugenmerk der Forschung bis vor kurzem auf dem Hochmittelalter lag, ist neuerdings auch der Blick auf das Frühmittelalter gelenkt worden. So wurde die Bedeutung der Frühscholastik für die Weiterentwicklung, aber auch für die Kritik der Augustinischen Ebenbildlehre neu entdeckt. Als Charakteristikum dieser Periode kann das Zurücktreten des christologischen Momentes der Gottebenbildlichkeit angesehen werden, das schon bei Augustinus vom trinitätstheologischen Interesse überlagert war. So wurde Christus hier vornehmlich in der Funktion gesehen, „den Menschen zu zeigen, was Gott ist“<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Paris 1954.

<sup>78</sup> J. M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940.

<sup>79</sup> G. B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 8; in diesem Band S. 155 f.

<sup>80</sup> Vgl. *Confessiones*, I. XIV, 15, 12.

<sup>81</sup> L. Hödl, *Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: L'homme et son destin, d'après les penseurs du moyen âge*. Actes du premier congrès international de philosophie

Ein theologiegeschichtliches Novum aber stellte die zu dieser Zeit erfolgende Kritik der augustiniischen Bildtheologie durch GILBERT PORRETA († 1154) dar. Der von ihm angenommene metaphysische Urgegensatz von ungeschaffener Einheit und geschaffener Vielheit trieb ihn dazu, eine Abbildung Gottes im Geschaffenen zu bestreiten und den augustiniischen Ternaren einen eigentlichen Erkenntniswert abzusprechen<sup>82</sup>. Bei aller Problematik, die dem kritischen Ansatz Gilberts selbst eignet, hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß der Auffassung Gilberts von der schlechthin transzendenten Einheit Gottes eine Ähnlichkeit mit der dialektischen Theologie der Moderne eignet, wenn auch die im Hintergrund wirkenden Motive andere sind<sup>83</sup>.

Gleichwohl konnte die Kritik Gilberts die Verbreiterung des theologischen Gedankenstroms der Ebenbildlehre in der Hochscholastik nicht hindern, in der vor allem THOMAS v. AQUIN († 1274) und BONAVENTURA († 1274) die biblischen Grundgedanken in je verschiedener Weise systematisierten. Beim Aquinaten, der mit den Ausdrucksmitteln aristotelischer Begrifflichkeit einen umfassenden Stufenbau der schöpfungsmäßigen Gottebenbildlichkeit aufrichtet und in die von Petrus Lombardus eingeführte Dreiteilung von *imago creationis (naturae) – recreationis (gratiae) – similitudinis (gloriae)* auch einen gewissen heilsgeschichtlichen Zug einträgt, wird die Wahrheit vom göttlichen Urbild das Fundament einer gläubigen Weltanschauung von imponierender Einheit und Geschlossenheit<sup>84</sup>. Während bei ihm aber die Verwirklichung wie die Vollendung des

o-  
médiévale. Louvain - Bruxelles 1958. Edition Nauwelaerts 1960, 356; in diesem Band S. 202.

<sup>82</sup> St. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Münster 1963, 183; ders., *Gottes Ebenbild in Geschichte*, Paderborn 1964, 93 ff.

<sup>83</sup> Vgl. dazu St. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes . . .*, 180 im Anschluß an M. A. Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius „De Trinitate“*, Basel 1956.

<sup>84</sup> Vgl. dazu Fr. Dander, *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin*, in: *Zt. f. kath. Theol.* 53 (1929) 203–246; in diesem Band S. 255 f.

Gottesbildes im Menschen vor allem im Intellekt und im Erkennen vor sich geht, verlegt der seraphische Lehrer, dem mystisch-affektiven Zug seiner Theologie folgend, die imago in den Willen und in den religiösen Akt der Liebe.

Noch stärker wird diese Ausrichtung bei den Mystikern, u. a. bei MEISTER ECKHART († 1327), der einerseits die biblische imago-Vorstellung in der Interpretation des Thomas v. Aquin aufnimmt, andererseits aber vom christlichen Neuplatonismus eines Ps.-DIONYSIUS und eines SCOTUS ERIUGENA beeinflusst ist<sup>85</sup>. So kommt es bei Eckhart und in der Deutschen Mystik zu einer starken Vergeistigung und Sublimierung der Gottebenbildlichkeit, die nur noch in die Seelenspitze verlegt wird und die die schon in der Scholastik weniger beachtete Leiblichkeit des Menschen noch weniger berücksichtigt. Im gleichen Zuge tritt die natürliche Gottebenbildlichkeit in ihrer Bedeutung hinter der übernatürlichen Ähnlichkeit zurück, die bis zur mystischen „Gottförmigkeit“ steigerungsfähig erscheint, worunter aber keine formelle Vergöttlichung verstanden wird. Wenn so vor allem bei Eckhart die Grenze der theologischen Anwendung des Gottebenbildlichkeitsgedankens erreicht erscheint (was auch noch durch den von der negativen Theologie übernommenen Gedanken der „Bildlosigkeit“ Gottes unterstützt wird) und das Denken sich in der reinen theoria zu verlieren scheint, so gingen andererseits von der Mystik doch auch sehr praktische Impulse in Richtung auf die konkrete Verwirklichung der Gott- und Christusbildlichkeit des Menschen aus. Es ist heute eine durch die sprach- und motivgeschichtliche Erforschung des Bildungsbegriffes sichergestellte Tatsache, daß das Wort „bilden“, das vom imago-Dei-Gedanken abgeleitet ist, in der Mystik des 14. Jahrhunderts seine Wurzeln hat und daß somit das genuine Verständnis des Bildungsbegriffes in der deutschen Geistesgeschichte im religiös-biblischen Bereich beheimatet war<sup>86</sup> und bis zur Neuzeit hin pädagogisch relevant wurde.

Einen Neueinsatz in der Geschichte und Theologie der imago-Dei-Lehre markierten die REFORMATOREN. In der Konzentration dieses

<sup>85</sup> H. Schilling, *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie*, Freiburg 1957, 25 ff.

<sup>86</sup> Ebda., 11; passim.

Begriffes auf die Urstandslehre lag die Gefahr seiner Supranaturalisierung und einer Preisgabe der natürlichen Gottebenbildlichkeit beim sündigen Menschen. Die darin angelegte Problematik führte in der reformatorischen Theologie zur Annahme eines imago-Restes, ein Begriff, der nicht nur in sich selbst sehr unbestimmt war, sondern auch zu einer quantitativen Vorstellung der imago Dei Anlaß gab, die die richtige Verhältnisbestimmung von natürlicher und gnadenhaft-christusförmiger Gottebenbildlichkeit unmöglich machte. Wie sich auch die nachreformatorischen Theologien des Protestantismus und des Katholizismus um eine tiefere Durchdringung ihrer gegensätzlichen imago-Auffassungen bemühten, so kamen sie doch beide nicht über die in ihren Ausgangstellungen vorhandenen Fixierungen heraus: die evangelische Theologie vermochte in der streng einheitlichen („übernatürlichen“) Konzeption des imago-Begriffes der biblischen Differenzierung nicht gerecht zu werden, während katholischerseits die neuzeitliche Scholastik immer mehr zu einer gewissen dualistischen Zweiteilung in der imago-Auffassung drängte, die so die ursprüngliche Scholastik noch nicht kannte. Hier schuf erst der Tübinger FR. A. STAUDENMAIER († 1856) einen Wandel, der, von der griechischen Patristik beeinflusst, einer neuen dynamisch-personalen Auffassung der Gottebenbildlichkeit Raum schuf<sup>87</sup>, die allerdings in der Folgezeit keinen unmittelbaren Nachhall fand.

Diese Beurteilung der nachreformatorischen Entwicklung der imago-Dei-Lehre dürfte auch dann Bestand haben, wenn die Aufarbeitung des theologiegeschichtlichen Materials noch in intensiverer Weise erfolgen sollte, als dies bis jetzt der Fall ist<sup>88</sup>. Tatsächlich ist die Bearbeitung dieses Themas für die nachreformatorische Theologie (evangelischerseits) wie etwa für die Barock- und die Neuscholastik (katholischerseits) kaum in Angriff genommen. Auch die Verfolgung dieses Gedankens und seiner eigentümlich säkularisierten

<sup>87</sup> Vgl. dazu A. Burkhart, *Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie* Fr. A. Staudenmaiers, Freiburg 1962.

<sup>88</sup> Vgl. jedoch zur theologiegeschichtlichen Entwicklung seit der altprotestantischen Orthodoxie F. K. Schumann, *Imago Dei: Festschr. G. Krüger, Gießen 1932, 167—180.*

Brechungen im Humanismus<sup>89</sup>, in der Romantik wie im Idealismus stellt eine Aufgabe dar, die von der historischen Theologie erst noch zu leisten ist. Das gilt übrigens von der Entwicklung der imago-Dei-Lehre insgesamt. Eine theologiegeschichtliche Gesamtdarstellung ist bislang noch ein offenes Desiderat.

#### 4. Die Aufgabe der systematischen Theologie

Aber der wichtigste Beitrag zur Aufwertung der imago-Dei-Lehre ist heute unstrittig von der systematischen Theologie zu leisten. Diese Verpflichtung erscheint nicht nur darin begründet, daß die systematische Theologie (insbesondere die Dogmatik) sich der Sichtung des von der Exegese und der Theologiegeschichte angehäuften Materials nicht entziehen kann, wenn sie ihren Auftrag nicht verkennen will, biblisches und historisches Denken in diesem gewichtigen Lehrstück gedanklich zu durchdringen und in eine das heutige Glaubensbewußtsein überzeugende Einheit zu führen. Diese Aufgabe ist auch sachlich und vom Gegenstand her begründbar, als es sich bei der Wahrheit von der imago Dei um eine fundamentale Grundformel biblisch-christlicher Anthropologie handelt, der gegenüber kein anderer Ausdruck die gleiche Valenz und Wichtigkeit besitzt. Zwar mag es bis zu einem gewissen Grade richtig sein, daß die Annahme dieser Formel dem modernen Menschen nicht mehr mühelos gelingt. Aber wenn die Theologie nicht nur den jeweiligen Bedürfnissen des Menschen nachgeben will, sondern ihm auch die *Forderungen* der Offenbarung verkünden will (die zuletzt immer noch die tiefsten Erfüllungen seiner Bedürfnisse enthalten), wird sie die Schwierigkeiten einer neuen Vermittlung dieser Wahrheit an das Zeitbewußtsein nicht scheuen. Wenn man vor diesen Schwierigkeiten kapitulieren wollte (und diese Haltung an anderen

<sup>89</sup> Vgl. dazu die Hinweise bei M. Stallmann, *Die Gottebenbildlichkeit als pädagogisches Motiv: Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag (im Auftrag der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen, hrsg. von Erich Dinkler), Tübingen 1964, 729–746.

kritisch gewordenen Punkten der christlichen Verkündigung auch beibehalten wollte), käme es bald zu einer völligen inhaltlichen Entleerung des christlichen Kerygmas und zu einem Christentum, das nur noch in einer vagen, undezierten Entscheidung für etwas „Nicht-Verfügbares“ besteht. Die Dogmatik darf vielmehr unter richtiger Wertung des biblischen und theologiegeschichtlichen, aber auch des sachlichen Gewichtes der imago-Dei-Lehre von der Überzeugung ausgehen, die C. STANGE aussprach: „Die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes ist auch heute wie zu allen Zeiten der Schlüssel zum Verständnisse des menschlichen Lebens.“<sup>90</sup>

Wo eine solche Überzeugung vorherrscht, wird die Schwierigkeit, die sich zunächst aus der angeblichen Aversion des modernen Menschen gegenüber dem Bild-Denken ergibt, nicht unüberwindlich erscheinen. Bei genauerem Hinblick kann sich nämlich zeigen, daß heute nicht das Bild- oder Symboldenken als solches der Ablehnung verfällt, sondern daß das nur von einer zu „sakralen“, der mystisch-platonischen Weise der Auffassung der Bildkategorie gilt. In ihr wird der Mensch als Ebenbild Gottes einseitig „sakralisiert“ und zu einem partizipativen göttlichen Sein, was einer „Divinisierung“ gleichkommt und seinem Stand als Geschöpf, als werdendem und geschichtlichem Wesen nicht entspricht. Eine solche Bildauffassung meint das kategoriale Anwesendsein des Göttlichen in der zeitlichen Existenz, die damit selbst zu etwas Göttlichem gemacht und ihrer geschöpflichen Eigenwirklichkeit wie der Eigenständigkeit beraubt wird.

Demgegenüber wird das heutige Bild- und Symbolverständnis mehr jene Formung annehmen dürfen, die durch die Elemente des Relationalen, des auf die Transzendenz Bewegten und Bewegenden und damit des Dynamischen bestimmt ist. So verstanden, wird das Bildliche oder Ebenbildliche des sich immer nahelegenden Mißverständnisses der Substantialität entkleidet, die einer Identifizierung von Zeichen und Sache gleichkommt und so die denkerische Bewegtheit und Dynamik unterbindet. Es wäre nicht unmöglich zu zeigen, daß ein solcher Bildbegriff heute in bestimmten Bereichen des geistigen Lebens durchaus noch in Kraft ist, nämlich überall dort,

<sup>90</sup> C. Stange, *Das Ebenbild Gottes in: Ztschr. f. syst. Theol.* 24 (1955) 137; in diesem Band S. 463.

wo im Gegensatz zu einem letztlich oberflächlichen Phänomenalismus oder Positivismus die Existenz einer Tiefendimension oder einer echten Transzendenzerfahrung zugegeben wird. Das geschieht etwa in der Existenzphilosophie K. JASPERS<sup>91</sup>, in der Tiefenpsychologie C. G. JUNG<sup>92</sup> und in der Religionsgeschichte<sup>93</sup>.

Diese *relational-dynamische* Umformung des Bildbegriffes und seine Anwendung im Bereich der imago-Dei-Lehre ist aber keineswegs eine Folgerung, die die Theologie nur aus zeitgeschichtlichen Prämissen ableiten müßte und mehr oder weniger postulatorisch zu erfüllen hätte. Diese Auffassung ist vielmehr schon grundgelegt in entscheidenden Daten der Hl. Schrift bezüglich der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Hier zeigt zunächst schon die Klimax, die zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Begriff der Gottebenbildlichkeit besteht, daß dieser Begriff und die ihm entsprechende Wirklichkeit vom Ursprung her eine beziehentliche und dynamisch wachsende Realität war, die in Jesus Christus ihre Vollendung erreichte. Insofern Christus als das einzig adäquate Abbild des Vaters zum Strebeziel der Gottebenbildlichkeit des Menschen und Christen geworden ist (die nun förmlich als Christusbildlichkeit verstanden werden muß), empfängt auch der relational-dynamische Zug der Gottebenbildlichkeit eine neue Akzentuierung. Wie die paulinische Aussage Röm 8, 29 andeutet, handelt es sich bei der Christusbildlichkeit nicht um ein statisches „Gleichsein“ oder „Gleichgestaltetsein“ mit dem Bilde Christi, sondern um eine personale Bindung, die vor allem den Gedanken des dynamischen Einbezogenwerdens in Christus und der personalen Annäherung an ihn ausdrückt. Die Christusbildlichkeit wird so weniger als eine statische Gegebenheit gefaßt, sondern wird vielmehr als die immer enger zu

<sup>91</sup> Vgl. dazu K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 157 u. ö.

<sup>92</sup> Vgl. dazu C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, Zürich 1947, 108. Hier kommt allerdings auch der Unterschied zwischen der psychologisch begründeten Existenz des „Bildes der Gottheit“ und einer theologisch-transzendenten Bildauffassung zum Vorschein.

<sup>93</sup> Hier sind besonders aufschlußreich die Arbeiten M. Eliades, u. a.: *Ewige Bilder und Sinnbilder. Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum*, Freiburg 1958.

gestaltende und immer neu herzustellende Bindung an Christus verstehbar, eine Bindung freilich, die nicht zuerst vom Menschen geknüpft wird, sondern die unter der Initiative und Autorität Christi entsteht und besteht. Die Herausarbeitung dieses biblisch-neutestamentlichen Ansatzes, die das Verständnis der Christusbildlichkeit als dynamische Ausrichtung auf das in Jesus Christus „vermenschlichte“ Abbild Gottes vertiefen würde, läßt die Relevanz dieser Wahrheit für die christliche Anthropologie und Lebensführung unmittelbar hervortreten.

Das mit der christologischen Konzentrierung verbundene dynamische Element aber trägt auch schon den *teleologisch-eschatologischen* Bezug in sich, der die Ebenbildauffassung von einer neuen Seite vor einer statisch-substantialistischen Mißdeutung schützt; denn das Neue Testament weiß zunächst darum, daß selbst der menschgewordene Sohn, das einzig wahre Gottesbild, eine Geschichte besitzt, die nach dem Christushymnus des Philipperbriefes (Phil 2, 5–11) durch die Erniedrigung zur Höhe der Auferstehung und der Volloffenbarung seiner Herrlichkeit am Ende der Zeiten führt, wo „ihm alles unterworfen sein wird“ (1 Kor 15, 28). So wird die Herrlichkeitsexistenz Christi und die Volloffenbarung seiner Gottebenbildlichkeit erst in der Auferstehung zum Ereignis. Das muß dann aber erst recht für das Nachbild Christi im Gläubigen gelten. So bleibt die gegenwärtige Christusbildlichkeit immer auf die Volloffenbarung in der Parusie bezogen, wofür wieder der Philipperbrief zeugt: „Er wird unseren armseligen Leib umgestalten, daß er teilhabe an der Gestalt seines verherrlichten Leibes, vermöge der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann“ (Phil 3, 21). Von diesem Ereignis an werden die Gläubigen „tragen... das Bild des himmlischen Menschen“ (1 Kor 15, 49).

So wird besonders nach neutestamentlichem Verständnis die Christusbildlichkeit als eine dynamisch-eschatologische und damit als eine „werdende“ dargestellt. Indem die systematische Theologie das mit Nachdruck zur Aussage bringt, entspricht sie der zeithaft-geschichtlichen Struktur der menschlichen Existenz und ihrer Erstreckung auf die Zukunft, die ihren Gravitationspunkt im verherrlichten Christus hat. Dabei darf sie freilich nicht den Eindruck erwecken, als ob dieses „Werden“ der Gottebenbildlichkeit im Sinne

des Neuen Testaments eine vom Menschen gesteuerte, naturhafte Entwicklung wäre. Es ist vielmehr ein aus der Kraft und Gnade Christi kommendes „Verwandeltwerden“, dem der Mensch sich freiwillig unter dem Einwirken der Gnade durch die Übernahme der Gesinnung Christi (Phil 2, 5) und des Schicksals Christi (Kol 1, 24) angleichen muß. Dem entspricht die Tatsache, daß es im Neuen Testament Weisungen für die Gottebenbildlichkeit gibt, die dennoch keine menschliche Werkgerechtigkeit etablieren sollen.

Die systematische Theologie wird so die Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Richtung auf den Gedanken der Geschichtlichkeit dieser dynamischen Wirklichkeit entwickeln müssen. Darunter ist gemeint, daß der von Gott erschaffene und auf Christus bezogene Mensch diese seine Gottbezogenheit in verantwortlicher Entscheidung und in immer neuer Bejahung intensivieren muß. Sie ist die entsprechende Qualität des homo viator, der auch in seiner Gottebenbildlichkeit auf dem Wege bleibt und den Wegcharakter seiner Existenz im Gegenüber zu Gott und zu Christus in immer neuer Bewahrung und Bewährung der ihm gegebenen Verheißung durchhalten muß. Es ist bezeichnend, daß heute sowohl die evangelische wie die katholische Systematik zu dieser Schlußfolgerung, sogar unabhängig voneinander, vorgestoßen sind<sup>94</sup>. Dabei ist allerdings die Zusammenführung von Gottebenbildlichkeit und Geschichtlichkeit von der Fassung des Begriffes menschlicher Geschichtlichkeit entscheidend bestimmt. Wenn man die Geschichtlichkeit schlechterdings mit dem Wesen des Menschen identifiziert, muß man nicht nur zu der Folgerung kommen, daß dieses Wesen sich in seinem Wesensbestand ändere (auch in den heilsgeschichtlichen Ereignissen von Schöpfung, Sünde, Erlösung, Vollendung), sondern schließlich auch die Veränderung in das göttliche Sein verlegen. Obwohl nicht zu bestreiten ist, daß der Gott der Offenbarung in die Geschichte einging und in ihr anwesend und er deshalb nicht mit dem „unbewegten Bewegten“ des Aristoteles gleichzusetzen ist, so ist doch die absolute Selbstbewegung und reine Aktualität Gottes, die sich frei

<sup>94</sup> Vgl. hierzu G. D. Kaufman, *The Imago Dei as Man's Historicity*, in: *The Journal of Religion* 36 (1956) 157–168; in diesem Band S. 466–490 und St. Otto, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964.

nach außen in die Geschöpfe ergießt, nicht mit dem prozessualen Geschehen der Geschichte zu verwechseln, in dem sich der geistig-endliche Mensch verwirklicht. Die Geschichtlichkeit in diesem Sinne auf Gott zu übertragen, hieße aus Gott ein werdendes Sein machen, das die Not des Werdens und der Selbstverwirklichung in sich trägt und so gerade nicht das Telos und Ziel der Geschichte sein könnte. Auch scheint eine solche Angleichung Gottes an den Menschen mittels eines univoken Begriffes von Geschichtlichkeit gerade das Moment der Distanz und Unterscheidung, das im biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit liegt und theologisch beachtet werden will, aus dem Zusammenhang zu eliminieren. Es führt diese Gleichsetzung auch zu der Konsequenz, daß dem Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit eine göttliche Schöpferkraft zugeschrieben wird, die er auf Grund des Geschöpflichkeits- und Gnadencharakters der Gottebenbildlichkeit nicht besitzen kann. Dem Gedanken liegt auch insofern ein Fehler zugrunde, als man nicht von Wesensveränderungen des Menschen sprechen kann und zugleich das Wesen in die Geschichtlichkeit verlegen kann. Dann müßte sich ja auch diese ändern und einem anderen weichen. So erscheint es theologisch begründeter, das theologische Wesen des Menschen in seine Gottebenbildlichkeit zu verlegen, in der Geschichtlichkeit dagegen die Modalität und die Struktur anzuerkennen, in deren Geltungs- und Wirkungsbereich auch das Wesen des Menschen Modifizierungen erfährt. Aber die Annahme direkter Wesensveränderungen ist widersprüchlich, weil der Mensch niemals zu etwas anderem werden kann, als was er vom Ursprung her ist, nämlich Mensch.

Wenn man so Geschichtlichkeit nicht als das Wesen des Menschen, sondern als seine Struktur versteht, bleibt auch ein wichtiges Anliegen der imago-Dei-Lehre gewahrt, das die systematische Theologie immer tiefer herauszuarbeiten hat: es ist die Unverlierbarkeit der imago auch in der Sünde. Hier gilt es für die systematische Theologie, die den tiefsten und reichsten Grund ihrer Gottebenbildlichkeitsaussagen immer im Neuen Testament finden wird, das alttestamentliche Zeugnis in seinem fundamentalen Charakter nicht abzuschwächen und zu verkürzen. Das scheint überall dort der Fall zu sein, wo der Einstieg in die imago-Dei-Lehre allein beim Neuen Testament gesucht wird und ihm allein Beachtung geschenkt wird,



weil das Alte Testament den vollen christlichen imago-Dei-Begriff noch nicht kannte. Aber man sollte nicht übersehen, daß die rechte Bestimmung der schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit die Voraussetzung für die Hochwertung der gnadenhaft-christologischen imago Dei im Menschen bleibt, wie die Hochschätzung der Schöpfung allein auch die richtige Bestimmung der Erlösung als des Kulminationspunktes der geschichtlichen Heilslinie garantiert. Wer die menschliche Natur durch die Sünde als gänzlich korrumpiert betrachtet und keinen Ansatz für die Überbildung mit der Christusbildlichkeit in ihr gelten läßt, der muß annehmen, daß das Christusereignis auf eine ihm völlig widerstrebende Menschenwelt trifft, so daß Erlösung nicht eine Rettung *der* Welt, sondern im gnostisch-dualistischen Sinne eine Erlösung *von* der Welt werden müßte.

Es ist ein theologisch bedeutsamer Vorgang, daß die evangelisch-katholische Kontroverse um den Tatbestand der schöpfungsgemäßen imago Dei, die auch dem Sünder erhalten bleibt, zu einer weitgehenden Übereinstimmung geführt hat. Das Wort, das K. BARTH vor einem Menschenalter in der dialektischen Einseitigkeit seines christologischen Ansatzes im Ebenbildlichkeitsdenken über das Humanum als solches schrieb, es sei „eine theologische Belanglosigkeit“, daß „der Mensch ein Mensch und keine Katze“<sup>95</sup> sei, dürfte heute wohl von keinem evangelischen Theologen mehr nachgesprochen werden. Heute hat sich hier im ganzen vielmehr eine andere Auffassung durchgesetzt, deren Anwalt besonders H. THIELICKE<sup>96</sup> geworden ist. Sie will den Gefahren entgegenarbeiten, daß durch eine Vernachlässigung der schöpfungsgemäßen imago Dei und ihrer ontisch-inhaltlichen Bestimmung der außerhalb des Glaubens stehende Mensch keinerlei Weisung und Norm von der christlichen Lehre mehr erhält, was darauf hinauskäme, den

<sup>95</sup> K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, 25 u. 27.

<sup>96</sup> Vgl. hierzu besonders H. Thielicke, Theologische Ethik I, Tübingen 1951. In dieselbe Richtung weisen die Gedanken von J. Wendland, Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie, in: Zt. f. Theol. u. Kirche N. F. 17 (1936) 67–82; in diesem Band S. 331–347. Ähnlich C. Stange, Das Ebenbild Gottes, in: Zt. f. system. Theol. 24 (1955) 122–138; in diesem Band S. 446–465.

Sünder in ein unaufsprengbares corpus peccati einzuschließen und das Christentum seinerseits in einen esoterischen Zirkel zu verwandeln, aus dem heraus es keinen Zugang zur gefallenen Welt mehr gäbe. Es ist also nicht zuletzt das neue Verständnis des Verhältnisses von Mensch und Christ, von Schöpfung und Erlösung, das die reformatorische wie die katholische Theologie einer einheitlichen Grundkonzeption von der natürlichen Gottebenbildlichkeit angenähert hat. Bezüglich der Motivation dieser Annäherung dürfte die Behauptung nicht unzutreffend sein, daß die reformatorische Theologie von dem beharrlichen Insistieren der katholischen Theologie auf dem sich durchhaltenden schöpfungsmäßigen imago-Dei-Sein doch nicht unbeeindruckt blieb, wie andererseits die reformatorische Ablehnung einer dualistischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen schöpfungsmäßiger und christologischer imago die katholische Theologie zum Überdenken ihrer vor allem in der Neuscholastik verhärteten Position zwang. Das Ergebnis tritt heute etwa besonders deutlich in der Erklärung G. SÖHNGENS zutage, daß „die neutestamentliche εἰκὼν . . . eindeutig ein Begriff der Offenbarungsgeschichte“<sup>97</sup> ist, was dann entsprechend auch auf den alttestamentlichen Begriff übertragen werden kann. So ist katholischerseits zugegeben, daß schöpfungsgemäße und gnadenhaft-christologische imago nicht wie zwei mechanische Teilstücke übereinandergestülpt sind, sondern wie zwei Phasen einer von Gott gewirkten und vom Menschen nachvollzogenen Geschichte ineinandergreifen. Damit ist zwar nicht gesagt, daß die gnadenhaft-christologische Gottebenbildlichkeit in der schöpfungsgemäßen formell angelegt oder eingeschlossen sei, wie ein evolutionistisches Denken fälschlich meint, das Evolution mit Geschichte verwechselt. Wohl aber ist in einem solchen geschichtlichen Verständnis die Wahrheit ausgedrückt, daß die schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit von Gott auf die gnadenhaft-christologische imago ausgerichtet war und in ihr erst ihre Erfüllung fand. Weil so zur natürlichen Ebenbildlichkeit die Erstreckungstendenz auf die christologische Erfüllung gehört, ist auch umgekehrt theologisch klarzumachen, daß der Verlust der gnadenhaften Christusbildlichkeit die natürliche imago in sich selbst frustrieren und

<sup>97</sup> G. Söhnngen, a. a. O., 35; in diesem Band S. 378.

trotz ihres faktischen Vorhandenseins zu einer unerfüllten Struktur und zu einem unausgefüllten Entwurf machen muß, wobei aber der Bezug auf die Gotterfüllung in Christus immer vorhanden bleibt.

Daraus resultiert die für beide Theologien gewichtige Einsicht, daß es sich bei der schöpfungsgemäßen (und in Konsequenz auch bei der gnadenhaft-christologischen) Gottebenbildlichkeit jedenfalls um keine *Eigenschaft* oder ein quantitativ zu bestimmendes Sein handelt. Es ist vielmehr ein Grundgefüge, eine Struktur des Menschen, die näherhin in seiner worthaft-dialogischen Gottbezogenheit besteht, wie sie sich schon aus dem Bericht über die Schöpfung des Menschen im Wort und aus dem Korrespondenzverhältnis zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf in der Schöpfungserzählung ersehen läßt (vgl. Gn 1, 1–2, 4a und 2, 4b–25). Diese Struktur<sup>88</sup> kann als solche auch in der Sünde nicht verlorengehen oder aufgehoben werden. Sie kann unter der Sünde nur eine ihrer innersten Intention und Tendenz (nach der christologischen Erfüllung) widersprechende Funktion ausüben<sup>89</sup>, genauer: ein Gott widersprechendes Wort sein, das doch aber gerade auch im Widerspruch die worthafte Bindung an Gott unter Beweis stellt.

Wird die natürlich-schöpfungsgemäße imago Dei in dieser Weise als die personale Hinordnung auf Gott verstanden, die ihre Eigentlichkeit nicht schon in ihrer reinen Zuständigkeit besitzt (deren Vorhandensein allerdings nicht als belanglos abgetan werden kann), sondern sie immer erst in ihrem Aktvollzug gewinnt, dann empfängt auch die gnadenhaft-christusförmige Ebenbildlichkeit diesen personalen Zug, der zugleich auf Beziehunglichkeit und Aktualität an-

<sup>88</sup> Vgl. hierzu besonders E. Brunners Unterscheidung von struktureller und materieller imago, die im Grunde auch die Intention der modernen katholischen Auffassung treffen dürfte. E. Brunner, Dogmatik II, Zürich 1950, 91 f. Vgl. dazu auch die positive Stellungnahme katholischerseits von A. Hoffmann, Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, in: Divus Thomas 19 (1941) 3–35; in diesem Band S. 292–327, bes. 325 f.

<sup>89</sup> Zur Frage nach dem worthaften Charakter der Ebenbildlichkeit vgl. L. Scheffczyk, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in dogmatischer Sicht: Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften (hrsg. von J. Speck), Münster 1967, 36 ff.

gelegt ist. Hier erweist sich die imago-Dei-Lehre als wertvolle Ergänzung und Erfüllung der Gnadenlehre, in Sonderheit in jenem Punkte, in dem die Gnadenlehre ihre entscheidenden Aussagen über die inhabitatio und über die gratia increata als Vollendung der Gnadenwirklichkeit macht. Die vom Ursprung her relational und aktual aufgebaute imago-Dei-Lehre kann dem Verständnis der höchsten Gnadenwirklichkeit die Stütze bieten, daß sie besser als interpersonale Verbindung und höchstmögliche Einigung zwischen dem dreifaltigen Gott der Liebe und dem gläubigen Menschen begriffen wird und nicht nur als objektivierte Anlage oder qualitative Ausstattung, die hinter der Intersubjektivität der personalen Gottverbindung immer zurückbleiben müßte.

Aber für das systematische Denken erweist die Wahrheit von der einen, natürlich-übernatürlichen Gottebenbildlichkeit nicht nur ihre Bedeutung in der Gnadenlehre. Sie ist gleichsam ein focus, der seine Strahlen in alle theologischen Denkbereiche aussendet. So kann z. B. die Notwendigkeit des Aktvollzuges für die volle Erstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen nicht besser veranschaulicht werden als durch den Rückgang auf das innertrinitarische Geschehen, in dem der Logos durch den Akt der Zeugung Bild und Gegenüber des Vaters wird. Das sagt, daß das Trinitätsgeheimnis nicht nur im Lichte der menschlichen Gott- und Christusbildlichkeit eine tiefere Beleuchtung und Veranschaulichung erfährt, sondern auch seinerseits seine heilsame Bedeutung für die Konstitution jeder menschlichen Gottebenbildlichkeit zu erkennen gibt; denn die freie In-Beziehung-Setzung Gottes zu einer geschaffenen Person wäre nicht möglich, wenn Gott nicht von sich aus schon und in seiner Immanenz ein personal-beziehentliches Sein wäre, das in sich das Urbild- und Abbildsein verwirklicht. Weiterhin kann die Schöpfung im Ursprung wie im Bestand im Lichte der imago-Dei-Wahrheit als nach außen transponiertes Abbild des innergöttlichen Beziehungsverhältnisses verstanden werden, ein Gedanke, der gleichsam eine ideelle Klammer bildet, durch die Gott und Welt in eine innere, wenn auch differenzierte Beziehung gesetzt sind. Was in Sonderheit die Betrachtung des Christusereignisses im Lichte der Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit angeht, so klang aus den angeführten Gedanken immer schon die wesentliche Erkenntnis durch, daß der Gott-

mensch als die einzig vollkommene imago Dei Kraftzentrum und Ziel alles menschlichen Strebens nach der Vollendung der Gottebenbildlichkeit ist. Aber auch die Christologie selbst könnte durch den Ebenbildgedanken insofern neu erhellt werden, als so die statische Zwei-Naturen-Lehre relational und aktual interpretiert werden und von dieser Seite her eine Ergänzung erfahren könnte.

Welche systematischen Folgerungen aus dem Ebenbild-Denken für die sakramentale Ordnung, in der der Christ seine Existenz verwirklicht, erschlossen werden können, zeigen die Versuche der katholischen Theologie, die Verbindung dieser Wahrheit zum sog. sakramentalen Charakter<sup>100</sup> wie zur sakramentalen Ordnung der christlichen Ehe<sup>101</sup> aufzuweisen.

So birgt der theologische Gedanke von der Gottebenbildlichkeit eine systematische und systematisierende Kraft in sich, von der es scheint, daß sie von der Dogmatik noch lange nicht zu ihrer vollen Bedeutung erhoben und expliziert worden ist. Die Bedeutung dieser theologischen Wahrheit wird heute nicht zuletzt durch die Tatsache bekräftigt, daß ihr evangelischer- wie katholischerseits (hier allerdings mehr in Form einer Wiederaufnahme und Wiederentdeckung ihrer ursprünglichen Bedeutung) die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt wird. Noch bedeutsamer aber wirkt der Umstand, daß die Annäherung des theologischen Denkens über die imago Dei einen hohen Grad der Gemeinsamkeit erreicht hat. Im Hinblick darauf dürfte man die Aussage wagen, daß sich kaum in einer theologischen Lehrfrage ein so hohes Maß an Konsonanz hat erreichen lassen, wie in der Frage nach der imago Dei. In diesem Sinne ist es ein zutreffendes Bild, wenn etwa eine katholische Stellungnahme zu der Behandlung der Problematik in H. THIELICKES „Theologischer Ethik“ sagt: „Hier ist die Scheidewand sehr dünn geworden.“<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Vgl. dazu L. Hödl, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und der sakramentale Charakter des Christen: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe Joseph Kardinal Frings, Köln 1960, 42–57; in diesem Band S. 499–525.

<sup>101</sup> W. Dürig, Gottesebenbildlichkeit und Ehe. Biblisch-liturgische Erwägungen, in: *Anima* 13 (1958) 359–365; in diesem Band S. 491–498.

<sup>102</sup> Gibt es eine Verständigung über die Imago Dei? Zur „Theologischen Ethik“ von H. Thielicke, in: *Herder-Korrespondenz* 5 (1950/51) 418.

H. THIELICKE, der wohl in neuerer Zeit die gegenseitigen Grundpositionen der gründlichsten Betrachtung unterzogen hat, bestätigt dieses Urteil, wenn er etwa erklärt: „Innerhalb des ontologischen Systems selbst kann man nicht gegen die katholische Gnadenlehre polemisieren“<sup>103</sup>, ein Urteil, das genauso für die imago-Dei-Lehre gilt. Er unterstreicht dieses positive Urteil ausdrücklich auch im Punkte des Interesses der katholischen Theologie an dem ontologischen Ansatz für diese Lehre und hält die Mahnung an die evangelische Adresse nicht zurück, daß man das personalistische Denkschema protestantischerseits nicht überspannen dürfe, wenn man nicht Gefahr laufen wolle, per excessum eine Aufhebung des Personalen herbeizuführen<sup>104</sup>.

Man wird eine solche Angleichung der Standpunkte erstaunlicherweise sogar dort feststellen, wo vermöge des andersgearteten Denkansatzes und der eigentümlichen Denkform im Inhaltlichen und Materialen doch noch voneinander dissonierende Feststellungen und Formulierungen hervortreten. Das ist etwa in der schon genannten Stellungnahme E. SCHLINKS der Fall, in der ein äußerlich von der katholischen Grundauffassung so stark abweichender Satz hinsichtlich der schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit des Sünders steht: „Ist der gefallene Mensch Gottes Ebenbild? – Auf diese Frage ist mit aller Bestimmtheit zu antworten: Nein, er spiegelt nicht die Herrlichkeit Gottes wider, auf seinem Angesicht ist kein Abglanz der Herrlichkeit Christi.“<sup>105</sup> Aber es findet sich in derselben Stellungnahme doch auch die Behauptung, die eine schlechthinnige Negierung der Ebenbildlichkeit des Sünders gleichsam wieder einklammert, wenn es heißt: „Der gefallene Mensch ist Gottes Ebenbild nicht als er selbst . . ., sondern allein in der Absicht Gottes.“<sup>106</sup> Hier ist festgehalten, daß der Sünder jedenfalls in der Absicht Gottes und vom Ziel seiner Bestimmung her Gottes Ebenbild bleibt. Und obgleich E. SCHLINK sich gegen den objektiven und seinhaften Cha-

<sup>103</sup> H. Thielicke, *Theologische Ethik* I, Tübingen 1951.

<sup>104</sup> Ders., Die Subjekthaftigkeit des Menschen. Studie zu einem Hauptproblem der imago-Dei-Lehre, in: *Theol. Liter. Zt.* 75 (1950) 453; in diesem Band S. 283.

<sup>105</sup> E. Schlink, a. a. O., 19; in diesem Band S. 109.

<sup>106</sup> Ebda., 19; in diesem Band S. 109.

rakter dieser Gottebenbildlichkeit auf seiten des Sünders erklärt (offenbar ohne der Problematik des „ist“ [ὑπάρχων] von 1 Kor 11, 7 und ähnlich Jak 3, 9 ganz Herr zu werden), so ist das doch alles betont in Absetzung von der griechischen Denkform gesagt, die die „Lehre von den Entscheidungen Gottes über den Menschen in eine Lehre von den Eigenschaften und Möglichkeiten des Menschen“<sup>107</sup> abändern möchte. Es bedeutet wohl keine Fehlinterpretation E. SCHLINKS, wenn man behauptet, daß hier ein bestimmungsmäßiges, relationales Ebenbildsein des Sünders auf Grund der Intention und der treu bleibenden Verfügung Gottes nicht gelehrt werden soll.

Aber dieser Gedanke ist im Gegensatz zu den als gefährdend angesehenen griechisch-ontologischen Kategorien ganz in die Denkform des Personalen und des theologischen (von Gottes souveränem Handeln ausgehenden) Aktualismus eingefügt. Zum Thema der Relevanz der Denkform für die adäquate Aussage über Wahrheit und Wirklichkeit der imago Dei wie über die hier bestehende Problematik des interkonfessionellen Gespräches hat H. THIELICKE dezidierte und nicht zu übergehende Ausführungen gemacht. Sie lassen einerseits erkennen, daß die dünne Scheidewand zwischen protestantischer und katholischer Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht vollends beseitigt ist, bieten aber Anlaß zu der positiven Frage, ob diese Differenzen nicht legitime Aspekte und Sichtweisen derselben Realität sind, die voneinander nicht getrennt werden sollten, sondern einander ergänzen könnten. Auch Thielicke Grundansatz ist (ähnlich wie der Schlinks) als relational, personalistisch und (im theologischen Sinn) aktualistisch anzusprechen. Auch er möchte, dem reformatorischen Grundgedanken entsprechend, das menschlich-personale Sein als Äquivalent der imago Dei vor allem als Verhältnisgröße gewertet wissen (näherhin als Gegenstand der ira oder der gratia Dei)<sup>108</sup>. Aber er sieht genauer (und dem katholischen Verständnis mehr Rechnung tragend), daß ein ontisches Moment und eine ontische Struktur (hierin wieder

<sup>107</sup> Ebda., 22; in diesem Band S. 112.

<sup>108</sup> H. Thielicke, Die Subjekthaftigkeit des Menschen. Studie zu einem Hauptproblem der imago-Dei-Lehre, a. a. O., 452; in diesem Band S. 352.

E. Brunner nahekommend) in der Auffassung von der imago Dei nicht geleugnet werden darf, wenn es nicht zur Aufhebung des Personalen im Menschen und damit jeder schöpfungsgemäßen imago kommen soll. Die Folgen wären auch für das Entstehen wie Bestehen der gnadenhaft-christusförmigen imago negativ; denn wenn Gott im Menschen keinerlei Reaktionsbasis für sein gnadenhaftes Eingreifen fände und das reformatorische „mere passive“ absolute Geltung beanspruchen wollte, würde Gott bei seinem Handeln letztlich nur auf sich selbst treffen, und alle Gnadenaktivität Gottes wäre eine rein göttliche Selbstbewegung, die gerade keine neue, relativ selbständige Wirklichkeit in der Schöpfung setzen könnte.

Der Würdigung dieses Sachverhaltes entspricht Thielicke Feststellung, daß man die ontischen Fakten der schöpfungsgemäßen imago Dei nicht bestreiten sollte. Aber die entscheidende Problematik liegt für ihn im noetischen Bereich, d. h. in der Frage, ob man die ontologischen Momente zu einer selbständigen theologischen Thematik erheben dürfe<sup>109</sup>. Das ist nach Thielicke nicht statthaft, weil sich daraus eine unzulässige Koordination von Gott und Mensch ergebe und das absolute Subjektsein Gottes im naturhaften wie im gnadenhaften Bezug geschmälert werde.

Aus der Blickrichtung der katholischen Theologie wäre hier zunächst zu sagen, daß die Theologie, wenn sie nur einmal eine schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit und ihre Kontinuität zugibt, an einer Thematisierung dieses Momentes nicht mehr vorbeikommt, wie die evangelische Theologie in vielen Fällen es in der Praxis selbst bestätigt. Es scheint deshalb nicht überzeugend, die Thematisierung der ontischen Fakten gänzlich abzulehnen. Was in diesem Zusammenhang allein gefordert werden kann, ist die rechte Ausrichtung des ontologischen Momentes und die Hervorkehrung seiner untergeordneten Funktion im Hinblick auf den in der Natur- wie in der Gnadenordnung allein schöpferisch tätigen Gott, der doch das von seinem Handeln übergreifene menschliche Sein und Tun nicht ausschaltet, um die menschliche Wirklichkeit nicht in einen Schein zu verwandeln und sie nur im Sinne eines „als ob“ gelten zu lassen.

<sup>109</sup> Ebda., 455; in diesem Band S. 357.

Im ganzen scheint auch der von der evangelischen Theologie zur Erfassung der schöpfungsgemäßen Wirklichkeit des Menschen immer wieder getätigte Rekurs allein auf das „Sein in der Relation“, der die vermeintliche Gefahr einer Ontologisierung des menschlichen Seins vor Gott bannen soll, einen Widerspruch zu beinhalten; denn ist die *relatio*, auch wenn sie von den Scholastikern als *minima entitas* bezeichnet wurde, keine reale Seinskategorie? Aber selbst, wenn man in suarezianischem Sinne die prädikamentale Beziehung mit dem Beziehungsgrund identifiziert, ist dann dieser Beziehungsgrund im Menschen keine bleibende Realität? Es ist demnach nicht zu ersehen, wie ein relational-aktuales Verständnis der *imago Dei* ganz ohne die Annahme eines ontologischen Momentes und seiner Thematisierung auskäme. Die katholische Theologie hat bislang diese Sichtweise bevorzugt, sollte sich heute aber sagen lassen, daß sie nicht verabsolutiert werden darf, sondern nur als besonderer Aspekt neben dem anderen Geltung beanspruchen darf. Die evangelische Theologie dagegen sollte ihrerseits den relational-aktualistischen Aspekt nicht als mit dem ontologischen unvereinbar empfinden, vor allem, wenn katholischerseits zugegeben ist, daß es keine in sich stehende, neutrale *imago Dei* im Menschen nach Art einer ruhenden Anlage gibt.

So ließe sich über das bisher erreichte Maß an Übereinstimmung in der *imago-Dei*-Lehre hinaus noch eine harmonischere Verbindung der theologischen Denkweisen erreichen. In dieser Harmonisierung läge ein neuer und nicht geringer Impuls für das beiderseitige Bemühen, der Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie wie in der Verkündigung wieder jenen Platz zu verschaffen, der ihr von ihrem biblischen Ursprung her gebührt. Es geht dem Christentum in seiner Konfrontation mit der Welt heute um nichts Geringeres als um die Kenntlichmachung des rechten Gottesbildes wie des wahren Menschenbildes. Beide sind nur unter beständiger Bezugnahme aufeinander zu klären und zu halten. Beide sind in der theologischen Formel von der *imago Dei* des Menschen in eins gefügt. Von daher erweist diese Formel ihre auch heute noch aktuelle Bedeutsamkeit und eine Reichhaltigkeit, deren Ausschöpfung ein bleibendes Anliegen der theologischen Arbeit bleiben müßte.

## I.

## DIE BIBLISCHE GRUNDLEGUNG

## DIE GRUNDSTELLE DER IMAGO-DEI-LEHRE, GENESIS 1, 26

Von LUDWIG KOEHLER

Die Anschauung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nimmt in den Darstellungen der christlichen Lehrmeinungen einen weiten und bedeutsamen Raum ein. Jenes Anliegen, welches Andreas Osiander klassisch formulierte, als er im Titel seiner 1550 erschienenen Untersuchung „Item de imagine Dei quid sit“ hinzufügte, es sei eine Darlegung, entnommen „aus den sichern und einleuchtenden Zeugnissen der Heiligen Schrift und nicht aus den philosophischen Erwägungen der menschlichen Vernunft“, wird in den neuern und neuesten Erörterungen der Imago Dei in erfreulichem Maße wahrnehmbar. Je ernster es ist, desto dringlicher muß das Streben sein, vorgängig aller weitem Ausdeutung und Anwendung der Anschauung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zunächst einmal mit aller Genauigkeit und unerbittlichen Strenge festzustellen, was an der Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, und diese Grundstelle ist unbestrittenermaßen Genesis 1, 26, eigentlich und ursprünglich und ausschließlich gemeint ist. Erst wenn diese Arbeit geleistet ist, kann mit Frucht die Frage erörtert werden, wie sich die spätere Lehre zu ihrem biblischen Ausgangspunkte verhält. Diese erste Aufgabe zu erfüllen, mit denjenigen Mitteln zu erfüllen, die dafür allein in Betracht kommen, ist die alleinige Absicht der nachstehenden Ausführungen. Alles darüber Hinausgehende ist dann nur Folge.

Gen. 1, 26 auslegen heißt aber, den Sinn und die vom Verfasser beabsichtigte Meinung der beiden Wörter und Begriffe **צֶלֶם**, šālām, und **דְמוּת**, demūt, an der genannten Stelle feststellen.

Übrigens ist diese Stelle von Paul Humbert in seinen *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel, 1940) im 5. Kapitel: L'«Imago Dei» dans l'Ancien Testament (p. 153—175) in

höchst einsichtiger und umfassender Weise und mit Berücksichtigung auch der neuesten Bearbeiter behandelt worden. Wir brauchen uns daher hier nur mit der philologischen Seite der Frage zu befassen; und zwar beginnen wir mit šālām.

Im Mischnatraktat Aboda zara (Vom unerlaubten Kult) heißt es III, 1: Kol hasselāmim asurim mippenē schāhēm nā'ābā in pa'am ahhat baschānā. Das heißt: „Alle Bildsäulen (Standbilder) sind verboten, sofern sie einmal im Jahr Kult erfahren.“ In III, 2 heißt es: „Wer Bruchstücke von Bildsäulen (schibrē šelāmīn) findet, siehe, die sind erlaubt. Findet er die Nachbildung (tabnit) einer Hand oder die Nachbildung eines Fußes ...“ Was damit gemeint ist, zeigt sehr schön eine Abbildung eines Fußes mit der Aufschrift ΠΟΝΤΗ / ΙΑ ΛΟΥΚΙ / ΛΙΑ ΑΝΕΘΗΚΕΝ bei R. Dussaud, Les monuments palestiniens et judaïques au Musée du Louvre, Paris, 1912, p. 28 s. Šālām heißt in der Mischna Bildsäule, Statue, Skulptur.

In der Batanāa (Basan) fanden am Sockel des Portikus eines ansehnlichen Tempels Vogüé und Waddington 1861 eine nabatäisch-griechische Inschrift. Das Nabatäische fängt an mit: Denā salmā di aqīmū = „Dies ist die Statue, welche aufstellten“ (Corpus Inscriptionum Semiticarum, pars secunda inscriptiones Aramaicas continens, Parisiis, 1893, n<sup>o</sup> 164). Die zahlreichen nabatäischen Inschriften sind durch eine sehr genaue Terminologie der Bauformen ausgezeichnet. Unsrer Inschrift stammt aus den ersten Jahren unsrer Zeitrechnung.

Eine von E. Glaser für den Louvre erworbene Steintafel aus Šan'a, die vom Sockel einer Tempelstatue — die Löcher, in denen die Statue befestigt war, sind noch sichtbar — herstammt, trägt aus den letzten vorchristlichen Jahrhunderten eine altsüdarabische Inschrift, in der es heißt: ... hqnyw ... t'lb rymm ... dn slmn ... „sie stellten [zu Ehren des Gottes] Ta'lab Rijām diese Statue auf“ (im obengenannten Corpus, pars quarta inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens, tomus I, 1899, n<sup>o</sup> 2, Zeile 2—5). Auch im Altsüdarabischen heißt slm, slmn Statue.

Genau so ist es im Akkadischen mit salmu. Wir greifen wahllos einige Beispiele heraus: aus der Zeit des Assurbanipal 668—626 (M. Streck, Assurbanipal, 1916 = Vorderasiatische Bibliothek VII, 2): 32 salme šarrāni pitiq hurāsi kaspī eri (abnu) parūtu „32 Statuen von Königen, aus Gold, Silber, Bronze, Kalkstein gefertigt“ (Streck I, 54 f.); aus den El-Amarna-Tafeln (hrsg. von J. A. Knudson, 1915): 1 salmu rabū ša hurāsu uhhuzū „1 große mit Gold belegte Statue“ (14, II, 11); šalam (ameltu) Da-adu-ḥe-e-pa „Die Statue der Daduhepa“ [der Tochter des Mitanni-Königs Tušratta] (27, 20). Somit ergibt sich für den ganzen örtlichen und zeitlichen Bereich der semitischen Sprachen, daß šālām — im Arabischen zu šanam geworden — Statue bedeutet.

Dies gilt auch für das Alte Testament. Eine Übersicht über alle Stellen ergibt das Folgende:

a) Šālām bedeutet Statue, Gottesbild: „ihr sollt seine [des Baaltempels] Statuen vernichten“ 2. Kön. 11, 18 und 2. Chron. 23, 17; „ihr sollt all ihre [aus Erz] gegossenen Statuen vernichten“ Num. 33, 52; „sie haben daraus ihre abscheulichen Statuen, ihre Greuel, gemacht“ Hes. 7, 20; „aus meinem [Gottes] Gold und aus meinem Silber, das ich dir gegeben, machtest du dir phallische Statuen“ Hes. 16, 17; „das Gestell (lies kijjōn) eurer Statuen“ Am. 5, 26;

b) Šālām bedeutet Plastik, plastische Nachbildung: „ihr machtet plastische Nachbildungen eurer Geschwüre und plastische Nachbildungen eurer Springmäuse“ Ludwig Koehler, Kleine Lichten, 1945, S. 22 f.) I. Sam. 6, 5; „die plastische Nachbildung ihrer Beulen“ 6, 11;

c) Šālām bedeutet Flachbild, Relief oder Zeichnung (auf Struck); „auf der Wand Zeichnungen von Chaldäern, mit Mennig aufgetragen“ Hes. 23, 14.

d) An den beiden Psalmstellen 39, 7, wo es parallel mit hābāl „Hauch“, und 73, 20, wo es parallel mit hālōm „Traum“ steht, ist ein ganz andres šālām anzunehmen, wie Humbert S. 156 zutreffend erkannt hat. Dieses II šālām steht im Zusammenhang mit akkadisch salāmu „schwarz sein“ und arabisch azlama „dunkel werden“ und zulmatun „Dunkelheit“. Dies hat schon Friedrich Delitzsch, Prolegomena usw., S. 141 richtig erkannt, es freilich unrichtig auf alle Stellen von šālām ausgedehnt. An den beiden Psalmstellen ist mit „Schatten“ zu übersetzen.

e) An allen anderen Stellen liegt I šālām vor. Es kommt von einem unbelegten \*šālam, das im Arabischen šalama „(ein Ohr, die Nase) abhauen“ bedeutet. Das hebräische Wort bedeutet zu einer Gestalt, einem Steinbild, einer Statue ausgehauener Stein: Bildsäule, Statue. Später wird es zu plastischer Nachbildung, Skulptur überhaupt. Die Verwendung für Relief oder Gravierung (Hes. 23, 14) ist eine späte, letzte Bedeutungs-entwicklung.

f) Es bleiben noch die Gen.-Stellen 1, 26. 27. 27; 5, 3 und 9, 6; sie gehören sachlich zusammen, und an ihnen allen bedeutet I šālām soviel wie Statue und dann Gestalt. Gott macht 1, 26, schafft die Menschen (ādām ist hier kollektiv und bedeutet [die, eine Vielzahl von] Menschen) in seiner Gestalt. Er schafft 1, 27, macht 9, 6 sie in Gottesgestalt; er schafft sie in seiner (Gottes) Gestalt 1, 27; Adam erzeugt [einen Sohn] wie [in] seine[r] Gestalt 5, 3. *An all diesen Stellen ist „Gestalt“ die richtige Übersetzung und eigentlich gemeint.*

g) P. Humbert hat mit allem Grund meine Deutung, daß die Imago Dei „darin bestehe, daß die Menschen über die außermenschliche Natur, die Tiere, die Pflanzen und die Erde überhaupt verfügen und herrschen

sollen“ (Theologie des Alten Testaments, 1936, S. 133), als falsch zurückgewiesen (p. 162. 163). Sie läßt sich aus der Vokabel *šālām* heraus nicht rechtfertigen. Vielmehr ist mit diesem Wort Gestalt, und zwar, wie noch zu zeigen sein wird, aufrechte Gestalt gemeint. Daß aus Statue, Bildsäule, plastische Nachbildung, was das Wort, wie gezeigt worden ist, sonst bedeutet, leicht die Bedeutung [aufrechte] Gestalt werden kann, liegt auf der Hand. Das alttestamentliche Denken aber, und nicht bloß dieses allein, denkt sich Gott mit einer [aufrechten] Gestalt behaftet. Gott wird von Jesaja auf einem Throne sitzen gesehn (Jes. 6, 1). Also hat Gott eine Gestalt. Als Mose Gott sehen will, wird ihm der Bescheid: „Du sollst meine Rückseite sehen, aber meine Vorderseite darf nicht gesehen werden“ (Ex. 33, 23). Also hat Gott eine Gestalt. Als Ezechiel sein großes Gesicht hat, sieht er über den vier Wesen eine Erscheinung von Sapphirsteinen [den lichten, blauen Himmel] und etwas einem Thron Ähnliches und auf dem einem Thron Ähnlichen oben etwas ähnlich einer Menschenerscheinung. Nach oben hin von dem an, was wie die Hüften aussieht, ist es wie Glanzerz, und nach unten hin von dem an, was wie die Hüften aussieht, ist es wie etwas, das wie Feuer aussieht (Hes. 1, 26 f.). Die Beschreibung ist reichlich ins Unsinnliche gerückt, aber die anschauliche Gestalt schimmert noch durch. Also hat Gott eine Gestalt. Gerade bei der ersten und der letzten dieser drei Stellen wird man an die assyrischen Skulpturen (salme!) thronender Könige erinnert. Von ihnen her wird diese Anschauung genommen sein.

Aber angenommen, unsere Übersetzung der Gen.-Stellen mit „Gestalt“ sei richtig, was würde das bedeuten? Was heißt dann das Wort: „Wir wollen Menschen in [nach] unserer Gestalt machen?“ Es muß doch einen greifbaren, bedeutsamen Sinn haben. Ich glaube sagen zu können, welcher es ist. Es gibt etwas, was den Menschen von allem Geschaffnen, namentlich von allen sonstigen Lebewesen unterscheidet, das im Altertum schon beachtet wurde, das noch heute die Aufmerksamkeit der Naturforscher und Naturbetrachter findet und das zugleich den Menschen aus den übrigen Lebewesen so heraushebt, daß es ihn neben Gott [und die Götter] so, wie ihn sich das Alte Testament dachte, rückt. *Dies ist die aufrechte Gestalt des Menschen.*

„Os homini sublime dedit, caelumque videre / Jussit et erectos ad sidera tollere vultus“ heißt es in Ovids Metamorphosen (1, 85 f.); und es müßte nicht schwerfallen, dazu aus den antiken Schriftstellern Parallelen aufzuweisen. Nur aus dem Octavius des ersten lateinisch schreibenden Apologeten Minucius Felix sei eine Stelle (17, 2) hier verzeichnet, welche zeigt, welche bedeutsame Stellung die aufrechte Gestalt des Menschen im damaligen Denken einnahm: „Cum a pecoribus et feris beluis hoc differamus,

quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sunt prospicere nisi pabulum, nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est et mens et ratio, per quae deum adgnosimus sentimus initiamus, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem.“

Das Theologumenon, daß der Mensch die aufrechte Gestalt Gottes an sich trage, ist Sondergut — und wohl auch Neuschöpfung — der Priesterschrift. An jener kritischen Stelle, wo die Priesterschrift, um durch ihre Genealogien ihre Chronologie geben zu können, auf einmal nicht mehr von den „Menschen“ (*ādām*), sondern von dem individuellen ersten Menschen Adam reden muß (Gen. 5, 1—3), stellt sie ausdrücklich fest, daß Adam seinen Sohn „in seiner [aufrechten] Gestalt“ gezeugt habe, und da, wo sie sagt, daß man wohl Tierblut, aber nicht Menschenblut vergießen dürfe (Gen. 9, 1—6), begründet sie diese Unterscheidung damit, daß Gott „die Menschen in Gottesgestalt gemacht hat“. So wichtig und folgenreich ist dieses Theologumenon.

Freilich darf man eine Abschwächung, welche die Einzigartigkeit Gottes sicherstellt, nicht übersehen. „Wir wollen Menschen in unsrer Gestalt, wie sie uns ähnlich sind, machen.“ Damit kommen wir auf das Wort demüt und seine Meinung. Auch über dieses Wort hat P. Humbert Wertvolles gesagt (p. 163), zu dem wir uns nur ergänzend äußern. Von den 23 Stellen fällt Jes. 13, 4, wo *hamōt*, und Hes. 1, 13, wo *ūbenōt* zu lesen ist, und wohl auch Ps. 58, 5, wo das Wort nach der Wiedergabe in der Peschitta Dittographie zu sein scheint, — insgesamt drei Stellen — weg. An den folgenden Stellen bedeutet das Wort „etwas wie“: Hes. 1, 16 (etwas wie ein Thron); 8, 2; 10, 1 (lies *sch*). 21; Da. 10, 16 (lies *jad*). Diese Bedeutung ist aufschlußreich; sie zeigt, daß das Abstraktum demüt diejenige Gleichheit besagt, welche in Ähnlichkeit besteht, nicht aber jene Gleichheit, mit der die Übereinstimmung zweier Größen besagt wird. So bedeutet unser Wort 2. Kön. 16, 10 — wohl dem ältesten Beleg — soviel wie Nachbildung oder Modell. Jes. 40, 18 habe ich (Deuterjesaja stilkritisch untersucht, 1923, S. 8) mit „Abbild“ übersetzt; heute würde ich „das ist wie er“ dafür sagen. An mehreren Stellen trifft man nämlich den Sinn am besten durch die Umschreibung mit „etwas, das aussieht wie“; so „etwas, das aussah wie vier lebende Wesen“ Hes. 1, 5 und „sie sahen aus wie Menschen“ [sie waren aber keine] 1, 5; „das, was aussah wie ihr Gesicht“ 1, 10; 10, 22; „die vier sahen in ein und derselben Weise aus“ 1, 16; 10, 10; „über den Köpfen der Wesen sah es aus wie“ 1, 22; „die aussah wie der Lichtglanz“ 1, 28; „sie sahen aus wie Babylonier“ 23, 15; „etwas, das wie Rinder aussah“ 2. Chron. 4, 3.

Es bleiben noch die drei Gen.-Stellen, alle drei aus der Priesterschrift.



„Als Gott Adam schuf, der aussah wie Gott“ Gen. 5, 1; „er zeugte [einen Sohn], der aussah wie er, wie seine Gestalt“ 5, 3; „wir wollen Menschen in unsrer Gestalt machen, die aussehen wie wir“ Gen. 1, 26. Namentlich wenn man die Hes.-Stellen betrachtet, wird man sich über die Meinung und den Zweck der Verwendung von demüt klar. Das erste Hes.-Kapitel ist, z. B. im Vergleich mit der Vision von Jes. 6, eine Vision, die keine Vision mehr ist. Jes. 6 schaut Jesaja die Dinge und Wesen bis hinauf zu Gott selber klipp und klar so, wie sie sind; der Bericht erzählt eine reine, wirkliche, ungebrochene Vision. Hes. 1 wird auch noch eine Vision berichtet, aber über sie ist der Schleier des Abstandes und der Andeutung gelegt. Die Dinge und Wesen sind nicht mehr ungebrochen geschaut, sondern es ist alles auf die — wenn man will — Ebene des Unsinnlichen, Vergeistigten, Sinnbildlich-Un- und Überwirklichen gezogen. Daher kommen in diesem Kapitel die vielen „wie“. Es ist alles zur Als-ob-Vision verändert. Von hier aus wird uns die Funktion, welche das Wort demüt hat, ja um derentwillen es eigentlich geschaffen wurde, klar. *Es dient überall zur Abschwächung einer Gleichheit.* Das Modell des Altars ist ein Altar und ist doch kein Altar (2. Kön. 16, 10). Die Rinder unterm ehernen Meer sind Rinder und doch keine Rinder (2. Chron. 4, 3). Die menschliche Hand ist eine Menschenhand und doch keine Menschenhand (Da. 10, 16). So geht es durch alle Belege durch; und wenn einmal der Sprachcharakter des Ezechiel die Untersuchung findet, die ihm schon lange gebührt, werden gerade die Hes.-Stellen dies deutlich machen.

Damit ist auch klargelegt, was gemeint ist, wenn Gen. 1, 26 auf das *bešalmēnū* ein *kidemūtēnū* folgt. Es hat abschwächende Wirkung. Die Menschen sind in der [aufrechten] Gestalt Gottes geschaffen, aber doch nicht ganz so, sondern nur in dem Maße, daß es aussieht, als ob sie diese Gestalt hätten. Damit ist die Würde und die Einzigartigkeit der Erscheinung Gottes gewahrt, wie es der ganzen Haltung der Priesterschaft gemäß ist.

Zur Vollständigkeit der Deutung des Anfangs von Gen. 1, 26 gehört es, daß wir noch ein Wort über das „wir“ von „wir wollen Menschen machen“ sagen. Warum sagt hier Gott nicht „ich will machen“? Man weiß, wie man dieses „wir“ verschieden, bald trinitarisch (so noch heute katholische Exegeten), bald als polytheistischen Rest oder Nachklang, bald angelisch oder elementarisch, bald psychologisch gedeutet hat. Wenn man die allgemeine Sprachlage der Priesterschrift beachtet, legt sich eine andre Auffassung nahe. Luther hat mit seiner Übersetzung die Einsicht in diese Sprachlage in Abweichung von Septuaginta und Vulgata verhindert oder doch erschwert, wenn er die Worte Gottes mit dem feierlich gehobenen „Und Gott sprach“ statt mit dem sachlich nüchternen „Gott sagte“

einleitet. Denn die Sprachlage der ganzen Priesterschrift ist wie auch ihr ganzes sonstiges Wesen nicht feierlich und gehoben, sondern sachlich, nüchtern und alltäglich; und *uajjömär* heißt nicht „und er sprach“, sondern „er sagte“.

Ist dieses Urteil über die Sprachlage zutreffend, dann ergibt sich auch das richtige Urteil über das „wir“ von „wir wollen machen“. Ein paar Beispiele aus den lebenden Sprachen machen am besten klar, was wir meinen. Wenn ein Franzose sagen will: „Ich habe Durst“, sagt er: «On a soif.» Ein Walliser, auf nächtlicher Bahnfahrt gebeten, einem Reisenden eine bestimmte Station zu sagen, antwortete: «On y descend soimême.» Ein Deutschschweizer, von seinen Kindern zu Hilfe gerufen, weil sie eine Tür nicht öffnen können, wird sagen: „Mr wänd luege (Wir wollen sehen).“ Ein Engländer antwortet im gleichen Fall: „Let's (= Let us) try.“ Allen diesen Beispielen liegt die Erscheinung zugrunde, daß ein „ich“ vermieden und durch ein „man“ oder „wir“ ersetzt wird. So spricht die Sprache des Alltags. Dies entspricht der Sprachlage der Priesterschrift, in der Gott überhaupt nur selten und bei feierlichen Veranlassungen das Wort nimmt und in der erst Gen. 15 sich und seinen Namen vorstellt und offenbart. Somit wäre Gen. 1, 26 das „wir“ aus keinem andern Grunde gebraucht als aus der Absicht, ein verfrühtes „ich“ zu vermeiden.

Eranos-Jahrbuch 1947, Bd. XV: Der Mensch (erste Folge); hrsg. von Olga Fröbe-Kapteyn. Zürich: Rhein-Verlag 1948. S. 149—195.

## HOMO IMAGO DEI IM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Von KARL LUDWIG SCHMIDT

Wenn ein Vortrag in diesem Eranos kein Monolog, sondern ein Dialog sein soll, obwohl nach der Darbietung des Vortragenden keine allgemeine Debatte stattfindet, so möchte ich mir gerade bei dem mir überbundenen Thema „Homo imago Dei“ am liebsten aus Ihrer Hörermitte Zurufe gefallen lassen, was denn wohl unter dieser Vortragsüberschrift zu verstehen sei. Auf solche Zurufe möchte ich dann eine geordnete Antwort zu geben versuchen. Besonders reizvoll wäre es für mich als den Exegeten biblischer Texte, von Ihnen zu erfahren, was Sie sich wohl unter der Antwort der Bibel auf die Frage nach dem homo als der imago Dei vorstellen. Nun, ich denke, der Dialog wird schon zustande kommen, da ich auf allerlei Meinungen über unser Thema, wie sie vorgeführt worden sind und weiter vorgeführt werden, explizit und noch mehr implizit einzugehen habe.

Als vor Jahresfrist zu unserm diesmaligen Gesamtthema „Der Mensch“ die anthropologischen Einzelthemen erwogen und gewogen wurden, dachte man, den biblisch-theologischen Beitrag in einer Behandlung der Frage nach „Mensch und Menschensohn“ sehen zu sollen. Diese Frage betrifft in der Tat ein sonderlich biblisches Thema. Denn „Menschensohn“ ist eine messianische Bezeichnung, wie sie der jüdischen Apokalyptik und von dort her Jesus von Nazareth und seiner apostolischen Gemeinde eignet. Dabei ist aber zu beachten, daß die Titulatur „Menschensohn“ an sich mit dem Ausdruck „Mensch“ gleichzusetzen ist. Wie sehr dabei vom Alttestamentlich-Jüdischen her Anthropologie und Messianologie zusammenhängen, haben wir gestern in den erhellenden Ausführungen von Herrn Louis Massignon gehört. Als ich mich vor Monaten an die Arbeit machte, schlug ich vor, die messianische Bezeichnung

„Menschensohn“ mit all ihren Fußangeln, wie sie aus der philologischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Forschung (es sei hier nur an die Spekulation über den Ur- und den Endmenschen, den ersten und den zweiten Adam erinnert) bekannt sind, auszuscheiden und sich auf das Thema „Das Menschbild in der Bibel“ zu beschränken. Als mir dann das Thema „Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament“ vorgeschlagen wurde, griff ich gerne zu. Denn diese Formulierung bedeutet einmal eine wünschenswerte, ja nötige Entlastung und dann eine förderliche und füglich gute Zuspitzung dessen, was ich Ihnen nun vorzutragen habe.

Es erscheint unmöglich, im Rahmen eines auch umfassenderen Vortrages die vielfältige biblische Anthropologie auch nur einigermaßen auszuschöpfen. Probleme über Probleme liegen hier in der Ausdrucksweise und im Sinngehalt vor. Die vulgäre, auch vulgärchristliche Vorstellung von Leib und Seele im Sinne eines vermeintlich zwingenden metaphysischen Dualismus hat den üblichen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele aus sich herausgesetzt et vice versa. Nun führt aber die biblische Sicht in der Hauptlinie auf etwas anderes. Erstens ist die Abtrennung gerade der sogenannten Seele vom wirklichen Menschen mehr als fragwürdig. Und zweitens ist vollends fragwürdig eine Abtrennung vom ganzen Menschen, wie er leibt und lebt, überhaupt.

Zum Ersten: Was ist das Besondere der Seele, der ψυχή, psyche? Soll man hier dichotomisch denken, d. h. den Leib, das σῶμα, soma, bzw. die σὰρξ, sarx, allein neben der psyche betrachten, wobei dann irgendwie diese mit dem Geist, dem πνεῦμα, pneuma, bzw. dem λόγος, logos, oder νοῦς, nous, gleichgesetzt wird? Empfiehlt es sich nicht vielmehr, trichotomisch zu denken, d. h. den Leib neben der psyche und dem pneuma zu betrachten, womit sich dann diese beiden „Größen“ als zweierlei ergeben? Soweit die biblische Anthropologie die sogenannten griechischen Begriffe benutzt, bedient sie sich im wesentlichen der stoischen Trichotomie Leib-Seele-Geist. Wenn die heutigen Anthroposophen derselben Dreiteilung anhängen, so folgen sie damit einerseits der paulinischen Anthropologie, andererseits jedoch ziehen sie dabei in der Weise der Gnostiker der altchristlichen Zeit metaphysische Folgerungen, die dem biblischen Denken nun gerade des Paulus fremd sind. Denn wäh-

rend für Stoa, Gnosis und Anthroposophie der dem Menschen über das Tier hinaus eignende Geist die göttliche Substanz des Menschen ausmacht, hält ein Paulus in der auch ihm geläufigen Trichotomie den Menscheng Geist wohl für den feinsten Teil des Menschen als des Geschöpfes Gottes, läßt jedoch nun nicht in pantheistisch-mystischer Weise darüber den selbständigen Geist Gottes, der sich vom Geist des Menschen unterscheidet, außer acht<sup>1</sup>. Erst damit stellt sich das eigentliche Problem des Heiligen Geistes, der ja nicht nur Charisma, sondern Person, und zwar zuerst Person ist. Über diese entscheidende Doppelsicht des Geistes Gottes, des Heiligen Geistes habe ich an dieser Stelle vor zwei Jahren gesprochen und darf mich darauf beziehen<sup>2</sup>. Was ist aber nun die psyche, die mit diesem Heiligen Geist vollends nicht gleichgesetzt werden kann? Wie das hebräische Wort *näfäsch* bedeutet sein griechisches Korrelatwort eigentlich „Leben“. Die bekannte Wendung aus dem 23. Psalm (Vers 3) in Luthers Übersetzung: „Er (der Herr) erquicket meine Seele“ bedeutet: „Er erquicket mich“, d. h. mich, der ich ein lebendes Wesen bin<sup>3</sup>. Die so zu verstehende psyche lebt und – stirbt<sup>4</sup>. Das wiederum aus Luthers Übersetzung viel genannte und bekannte Wort Jesu: „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme an seiner Seele Schaden!“ besagt nichts anderes als einen Hinweis auf den Tod des Menschen, was Jesus selbst in seinem Gleichnis vom törichtem Reichen verdeutlicht hat; der gewollte Sinn des immer wieder mißverstandenen Wortes Jesu ist einfach dieser: was helfen dem Menschen alle Güter der Welt,

<sup>1</sup> Vgl. dazu meine Arbeit: Ein Gang durch den Galaterbrief, Leben, Lehre, Leitung in der Heiligen Schrift (in den „Theologischen Studien“ herausgegeben von Karl Barth, Heft 11/12), Zollikon-Zürich, 1942, 2. Auflage, 1947, S. 63 ff.

<sup>2</sup> Eranos-Jahrbuch XIII, Zürich 1946.

<sup>3</sup> Die Richtigkeit der Übersetzung in der neuen Zürcher Bibel, wo es heißt: „Er stillt mein Verlangen“, erscheint mir fraglich.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Belege in den hebräischen Lexica. Wilhelm Gesenius – Frants Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig, 16. Auflage 1915: „Man sagt: d. Seele wird geschaffen . . ., lebt . . ., stirbt (wogegen es nie heißt: d. Geist stirbt) . . ., d. Seele töten usw.“

wenn er doch sterben muß! Es ist also nicht statthaft, von hier aus Jesu Botschaft als die vom „unendlichen Wert der Menschenseele“ zu verstehen. Was von der psyche im Sinne des (irdischen) Lebens gilt, das gilt auch von dem Adjektiv *ψυχικός*, *psychikos*. Ein *ψυχικός ἄνθρωπος*, *psychikos anthropos*, ist, wörtlich übersetzt, ein psychischer, seelischer Mensch, d. h. aber nun ein natürlicher, menschlicher, fleischlicher, sinnlicher, irdischer Mensch. Von diesem *psychikos anthropos* sagt Paulus einmal, daß er die Dinge des Geistes Gottes nicht annehme. Das steht 1. Kor. 2, 14, was Luther sachlich richtig so übersetzt: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes.“ Nach alledem geht es nicht an, wenn es einem um die Existenz des Menschen im biblischen Sinne geht, gerade die psyche als das vermeintlich Höhere abzutrennen.

Zum Zweiten: Wie steht es mit der Abtrennung des Psychischen überhaupt, wenn es uns um die Erfassung des Menschen in seinem psychischen und dann auch geistigen Wesen über sein leibliches Sein hinaus zu tun ist? Bei der vorhin von mir visierten biblisch-christlichen Zukunftshoffnung, die etwas anderes ist als eine Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele, geht es in der Sicht des Lebens über den Tod hinaus um die Verwandlung, die Verklärung des *ganzen* Menschen samt Leib, Seele und Geist im Bereich eines eschatologischen Gesamtdramas am Ende der Tage. Dabei wird dieses Enddrama schon jetzt präludiert. Dies vollzieht sich aber nun nicht in einer anthropologischen Verknappung, Verkürzung, Verkümmerung, Verelendung des eschatologischen Geschehens zur Existentialphilosophie in allen ihren mehr oder weniger sympathischen oder mehr oder weniger respektablen Ausprägungen. Wie sollte denn von hier aus das „Ursprungsproblem“ biologisch *und* metaphysisch behandelt werden können? Wie sollte denn von hier aus die Frage nach „Mensch und Kosmos“ behandelt werden können? Sicherlich spielen in aller Existentialphilosophie gewisse biblische und kirchliche anthropologische Aussagen eine Rolle. Dabei sind aber nicht die kosmologischen und eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungen aus Bibel und Kirche einbezogen. „Man“ weiß hier nichts Rechtes oder überhaupt nichts mit der Johannes-Apokalypse anzufangen, die in der Bibel Alten *und* Neuen Testaments nicht so isoliert dasteht, wie das nach der Meinung vieler der Fall

sein soll. Sicherlich in einer gewissen Abgrenzung gegen eine schweifende, überbordende jüdisch-christliche Apokalyptik, aber eben doch in einem bestimmten Zusammenhang mit dieser sind die israelitischen Schriftpropheten, Johannes der Täufer, Jesus und seine Apostel kosmologisch-apokalyptisch eingestellt und können in der Grundstruktur ihres Denkens ohne dieses Ferment überhaupt nicht voll erfaßt werden. Ich darf mich hier auf meinen Vortrag an dieser Stelle vor einem Jahr über „Die Natur- und Geisteskräfte im paulinischen Erkennen und Glauben“ beziehen<sup>5</sup>, d. h. an ein für das biblische Erkennen und Glauben zentrales Thema, das nicht individuell-anthropologisch, sondern kosmisch-dämonologisch ist, von dem aus dann aber die urchristliche Anthropologie erst ihre Richtung und Kraft gewinnt. —

Soviel über die biblische Anthropologie im ganzen in der ihr gemäßen Zuordnung und Einordnung, ja bis zu einem wesentlichen Grade sogar Unterordnung! Zu-, Ein- und Unterordnung und damit Entlastung vollzieht sich in der rechten Zuspitzung qua Zentrierung auf das Thema vom „homo“ als der „imago Dei“. *Der homo, nicht die anima oder auch der animus hominis ist imago Dei. Der Mensch, nicht die Seele oder auch der Geist des Menschen ist Ebenbild Gottes.* Was besagt das? Worin besteht die von mir eingangs genannte Zuspitzung der anthropologischen Frage durch die Herausstellung unseres besonderen Themas? Wie ist ein wirklicher Riegel gestoßen?

„Homo imago Dei“, „der Mensch ein Ebenbild Gottes“ oder prägnanter: „der Mensch *das* Ebenbild Gottes“ — das ist eine ganz sonderlich beliebte Vorstellung und Aussage. Auch dort, wo man eine Vorstellung von Gott, einen Glauben an Gott nicht hat, nicht haben will, geht diese Homo-imago-Dei-Rede fleißig um, und zwar vornehmlich als ein Appell an die *Würde des Menschen*. Wenn der homo sapiens würdelos ist und würdelos erscheint, ist man zur Beantwortung der sehr, sehr problematischen Frage nach der Würde des Menschen flugs auf dem Plan, den Menschen an seine imago-Dei-Art liebevoll oder auch lieblos, d. h. ironisch zu erinnern. Ohne eine mehr oder weniger bissige Ironie, dafür aber mit aus-

<sup>5</sup> Eranos-Jahrbuch XIV, Zürich 1947.

drücklichem Pathos ist diese auf den Menschen bezogene Vorstellung geradezu wesentlich für die Theologie und weithin auch für die Philosophie. Es versteht sich, daß hier vor allem die Philosophie idealistischer Prägung beteiligt ist, für deren Menschenverständnis die geistige, göttliche Würde des Menschen und der Menschheit im Zentrum steht.

Daß und wie sich in der Rede von der imago Dei allgemein philosophische und spezifisch theologische Vorstellungen miteinander verkoppeln und vermischen, wobei bezeichnenderweise immer wieder das „Seelische“, bzw. das „Geistige“ im Menschen visiert wird, zeichnet sich in der christlich-abendländischen Geistesgeschichte ab. Eine ebenso richtige wie wichtige Belehrung darüber erhalten wir am schnellsten und wirksamsten aus der neuesten umfassenden Darstellung der imago-Dei-Lehre, wie sie Karl Barth unlängst in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ gegeben hat<sup>6</sup>. Ambrosius versteht unter dem Gottebenbildlichen im Menschen, da sein Leib das nicht oder nur indirekt sein könne, seine Seele. Athanasius denkt im Blick auf den göttlichen Logos im Menschen an seine Vernünftigkeit. Augustin und seine Nachfolger beziehen entweder die Trinität Gottes ein und erblicken von hier aus die imago Dei in den drei Seelenkräften der memoria, des intellectus und des amor, was sich ebenso bei den Reformatoren und ihren Nachfolgern findet; oder man achtet auf das Gesetz Gottes und glaubt, die imago Dei in einer dem Menschen ursprünglich eigenen, der Gerechtigkeit Gottes entsprechenden Integrität, Reinheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit seines moralischen Verhaltens feststellen zu können. Nach Luther sind diese Eigenschaften mit bestimmten leiblichen Auszeichnungen des Menschen verbunden<sup>7</sup>. Die weiteren Belege aus der neueren Philosophie- und Theologie-Geschichte führt Karl Barth mit folgender Bemerkung ein: „Eine im Blick auf die Konsequenzen kühner gewordene Zeit konnte dann von der menschlichen Seele

<sup>6</sup> Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon-Zürich 1945, S. 216 ff. Vgl. auch Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch, die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Berlin 1937, S. 71 ff., 519 ff.

<sup>7</sup> Es sei hier an Luthers Betonung des totus homo erinnert.

sagen: „Sie ist das Bild der Gottheit und sucht auf alles, was sie umgibt, dies Bild zu prägen; macht das Vielfache Eins, suchet aus der Lüge Wahrheit, aus unsteter Ruhe helle Tätigkeit und Wirkung, und immerdar ist's, als ob sie dabei in sich blicke und mit dem hohen Gefühl „ich bin Tochter Gottes, bin sein Bild“ zu sich spreche: „lasset uns!“ und will und waltet. Wir haben von keiner innigeren Tätigkeit Begriff, als deren eine menschliche Seele fähig ist: sie tritt in sich zurück, ruhet gleichsam auf sich selbst und kann ein Weltall drehen und überwinden.“ So hat sich Herder in seiner Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ geäußert. Noch überbordender meint Hegel, daß das wahrhafte Ansichsein des Menschen, die Idee des Menschen in seiner Wahrheit ein Moment Gottes selbst in seinem ewigen Sein sei, daß also die Natur des Menschen göttlich sei. Neuere Theologen aus verschiedenen Lagern haben sich diesem Hegelschen Pathos angeschlossen. Imago Dei bedeutet nach A. E. Biedermann, daß der Mensch „die ihm als animaler Seele vom absoluten Geist . . . immanent gesetzte Potenz und Bestimmung hat, ein mit dem absoluten Geist-sein Gottes . . . nach Form und Inhalt übereinstimmendes, substantiell in ihm wurzelndes, aber im Element der Welt außer Gott und darum in einem endlichen Dasein für-sich-seiendes Geistesleben zu verwirklichen, so daß in diesem sich der ewige Grund des Weltprocesses zugleich auch als der Zweck desselben reflectiert“. Nach R. A. Lipsius besagt die imago Dei formal des Menschen Geistigkeit und material seine Freiheit, nach I. A. Dorner seine Bestimmung „für die Lebensgemeinschaft mit Gott oder für die Religion“, nach R. Seeberg seine „geistige Willensart“ und seine Handlungsfreiheit, nach E. Troeltsch nicht sowohl einen verlorenen Anfangszustand<sup>8</sup> als vielmehr, unter Voraussetzung der Gottverwandtschaft seiner Seele, eine in Kampf und Werden „nach der Vollendung sich streckende Sehnsucht und damit das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung“. Auf Grund dieser Blütenlese kann man nach Karl Barth „nun gewiß diskutieren darüber, welche von allen diesen

<sup>8</sup> Ernst Troeltsch polemisiert dagegen, daß die Homo-imago-Dei-Lehre in der älteren und neueren Dogmatik nur im Rahmen der Urstandslehre behandelt werde.

und ähnlichen Erklärungen des Begriffs die schönste oder die tief-sinnigste oder die ernsthafteste sein möchte. Man kann aber nicht darüber diskutieren, welche von ihnen als Erklärung von Gen. 1, 26 f. die richtige sei. Denn es ist mit Händen zu greifen, daß sie alle miteinander, nachdem ihre Urheber den Begriff an unserer Stelle gefunden, ohne weitere Berücksichtigung des Textes je nach Maßgabe der Bedürfnisse ihrer jeweiligen Anthropologie aus der Luft gegriffen sind.“ Der sich alldemgegenüber an den zu exegetisierenden Bibeltext binden wollende Dogmatiker findet es geradezu „fast erfrischend, zu sehen, wie Troeltsch sich schließlich um eine Auslegung von Gen. 1, 26 f. offenbar gar nicht mehr kümmern will, sondern sich zu einer freihändig umdeutenden Neukonstruktion des Begriffs entschlossen hat“.

Über das zuletzt Gesagte, bzw. Angeführte hinaus scheint mir aber nun noch ein Doppeltes wichtig zu sein. Zunächst: nicht nur und erst die großen Kirchenväter wie Ambrosius und vor allem Augustin haben von ihrer, von der Bibel her gesehen, zum mindesten problematischen Anthropologie aus die imago-Dei-Lehre geprägt und für die Folgezeit bis auf diesen Tag ausgerichtet, sondern Entsprechendes findet sich schon in der früheren Zeit der altchristlichen Kirche bei den sogenannten Apostolischen Vätern, den Apologeten, den Alexandrinern. Ferner: alle diese Väter können sich nicht genug tun, immer wieder die Bibel, insbesondere Gen. 1, 26 f. zu zitieren, während demgegenüber der biblische Sachverhalt eindeutig so ist, wie ihn richtig Emil Brunner beschrieben hat, wenn er an die Spitze seiner Erörterung über „Das Ebenbild Gottes in der Lehre der Bibel und der Kirche“ den Satz stellt: „Die Lehre von der Imago Dei spielt, sofern man Wort und Sache in eins setzt, in der Bibel keine sehr bedeutende Rolle.“<sup>9</sup> Dazu kommt, daß im Neuen Testament die alttestamentliche Stelle Gen. 1, 26 f. im entscheidenden Umfang nirgends eigentlich zitiert, sondern nur an wenigen Stellen, die uns noch zu beschäftigen haben, auf sie angespielt wird. Anders ist das bei den Kirchenvätern von Anfang an. Welche große Rolle die imago-Dei-Lehre in diesem Bereich spielt, mag man aus dem Generalregister der Kemptener

<sup>9</sup> E. Brunner, a. a. O., S. 519.



üblicherweise jedoch den Apostolischen Vätern zugezählt wird, wenn es dort 10, 2 heißt: „Denn Gott liebte die Menschen, wegen derer er die Welt machte, denen er alles auf Erden unterordnete, denen er die Rede (λόγος), denen er die Vernunft (νοῦς) gab, denen allein er den Aufblick zu ihm verlieh, die er aus seinem eigenen Bilde heraus bildete (ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνας ἐπλασε), zu denen er seinen eingeborenen Sohn schickte, denen er das Himmelreich verhieß und es denen, die ihn lieben, geben wird.“

Von solchen Väterstellen aus ist die christliche Überlieferung über den homo als die imago Dei, den ἄνθρωπος als die εἰκὼν θεοῦ, den Menschen als das Ebenbild Gottes bestimmt worden. Durch die immer wieder zitierte Vulgatastelle dachte man bei dem Wort „imago“ geradezu automatisch an die „imago Dei“. Durch die immer wieder zitierte Stelle aus Luthers Übersetzung dachte man bei dem nicht schlechtthin üblichen Wort „Ebenbild“, das sich nicht in allen deutschen Wörterbüchern findet, geradezu automatisch an das „Ebenbild Gottes“, wie wohl anderseits nur durch die Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit das Wort „Ebenbild“ überhaupt bis zu einem gewissen Grade geläufig geworden zu sein scheint. Jedenfalls bringt das neue „Schweizer Lexikon“ den Artikel über die „Gottebenbildlichkeit“ unter dem Stichwort „Ebenbild“<sup>13</sup>.

Es sei bei dieser Gelegenheit gleich ein kurzes Wort zu dem neuesten Lexikon-Artikel über unser Thema gesagt. Wir entnehmen diesen umsichtigen und vorsichtigen und im ganzen sachgemäßen Ausführungen folgendes: Gottebenbildlichkeit als „ursprüngliche und unverlierbare Würde der menschlichen Person“ war schon dem antiken Humanismus eine bekannte Vorstellung. Wenn dann fortgeführt wird, diese habe „ihre mächtigste geschichtliche Wurzel in der biblisch-christlichen Lehre“, so fragt es sich, wie das Verhältnis dieser Lehre, wenn sie die mächtigste Wurzel ist, zum vorher genannten antiken Humanismus begriffen werden kann. Unter Absehung von dieser Frage beschränkt sich dann der zur Rede stehende Artikel auf eine Beschreibung der biblischen Vorstellung, die als die wesentlichen Momente beim gottebenbildlichen Menschen

<sup>13</sup> Schweizer Lexikon in sieben Bänden. 2. Bd., Zürich 1946, Sp. 1246 f.

seine Personhaftigkeit, seine Verantwortlichkeit auch nach dem Sündenfall (also „nicht ein dumpfes kosmisch-metaphysisches Verhängnis, sondern menschliche Sünde und Schuld“ ist entscheidend) und die gnadenreiche Wiederherstellung in Christus als das völlige Ebenbild Gottes kennt und betont. So richtig diese Beschreibung ist, so offen ist aber nun die Frage, worin die Gottebenbildlichkeit Jesu Christi faktisch besteht. Die in diesem Zusammenhang genannten „personalen Haltungen und Akte“ von Glaube, Hoffnung und Liebe betreffen sicherlich den Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit. Was besagen aber diese sogenannten „Haltungen und Akte“ in der Geschichte des Christus, wenn eben dieser das vollkommene Ebenbild Gottes ist. Wenn, wie dann weiter dargelegt ist, die katholische Lehre „eine natürliche, mit dem Wesen des menschlichen Geistes identische Gottebenbildlichkeit (Vernunft, freier Wille) und eine übernatürliche, durch die Kindschaftsgnade erworbene, in der Gleichgestaltung mit Christus sich entfaltende und in der jenseitigen Anschauung Gottes sich vollendende Gottebenbildlichkeit“ vertritt, so ist die reformatorische Lehre eigentlich nur am „Urstand“ mit seiner „Urgerechtigkeit“ (iustitia originalis) interessiert, die im Sündenfall zerstört und durch Christus wiederhergestellt wird, von wo aus eine „natürliche Gottebenbildlichkeit“ nicht anerkannt werden kann. Der bewußt reformatorisch eingestellte Theologe mag geneigt sein, über ein solches bloßes Referat über den innerchristlichen Gegensatz hinaus sich zu entschließen, in der Weise eine Stellung zu beziehen, daß er, je mehr er die katholische imago-Dei-Lehre mit ihrer „natürlichen Theologie“ verneint, desto mehr die reformatorische Lehre in ihrer Verbundenheit mit der Lehre vom „Urstand“ bejaht. Es fragt sich aber nun, ob mit solcher Bejahung die biblische Vorstellung vom Menschen als der imago Dei erfaßt ist, da dieser auch nach dem Sündenfall und damit nach dem Verlust des „status integritatis“ vor dessen Wiederherstellung am Ende der Tage als imago Dei angesprochen wird.

Wie steht es mit den biblischen Aussagen, von denen wir bis jetzt nur Gen. 1, 26 f. genannt haben? Wie hat sich diese erste Aussage denn in der ganzen Bibel des Alten und Neuen Testaments ausgewirkt, wenn wir vorhin schon haben feststellen müssen: „Die Lehre von der Imago Dei spielt, sofern man Wort und Sache in eins

setzt, in der Bibel keine sehr bedeutende Rolle.<sup>14</sup> Wenn dieser zweifelsohne vorliegende Sachverhalt zu verrechnen ist, so scheint mir, soweit im Neuen Testament die imago Dei wortmäßig, ausdrucksmäßig vorkommt, vor allem folgendes bemerkenswert zu sein: im Neuen Testament ist nicht nur vom Menschen in diesem Zusammenhang gesprochen, sondern auch und zwar, wie mir weiter scheint, vornehmlich von Jesus Christus als der imago Dei und dazu, was wiederum beachtlich erscheint, vom Menschen als der imago Christi. Akzentuierung und Inhaltsbestimmung sind also im Neuen Testament anders als die kirchlich-theologisch-philosophische Ausprägung der homo-imago-Dei-Lehre erwarten läßt. Ohne daß wir jetzt schon die neutestamentlichen imago-Stellen exegesieren, genügt uns zunächst die rein statistische Feststellung, die im Blick auf die im Neuen Testament vordringliche Christus-Tatsache von vorneherein *diese* Reihenfolge ergibt: 1. Jesus Christus imago Dei, 2. homo imago Christi, 3. homo imago Dei. Auf Grund dieses Befundes drängt sich die Frage auf, ob und wie die Vorstellung von Christus als der imago Dei mit Gen. 1, 26 f. wirklich zusammenhängt. Die vorhin mitgeteilte allegorisch-typologische Auswertung des Barnabas-Briefes, daß an der alttestamentlichen Stelle Christus gemeint sei<sup>15</sup>, ist zunächst nur formal und noch nicht inhaltlich faßbar. Wenn im Neuen Testament der Mensch imago Christi genannt wird, so könnte das isoliert dahin verstanden werden, daß mit einer solchen Aussage Christus einfach an die Stelle Gottes getreten sei, indem sich im Urchristentum der israelitisch-jüdische Gottesglaube in einen Christuskult verwandelt. Wenn diese Sicht, wie sie in der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule vielfach vertreten wird, ohnehin dem Gang vom Alten zum Neuen Testament, vom Alten zum Neuen Bund nicht entspricht, so gilt das vollends für das uns hier beschäftigende Thema. Der Mensch ist ja die imago des Christus, der seinerseits imago Dei ist. Es stellt sich die Frage, welchen Inhalt die Aussagen haben, daß sowohl Christus als der Mensch imago Dei sind. Für beide Aussagen, sowohl für die christologische als die anthropologische, werden wir jeden-

<sup>14</sup> Siehe oben S. 17.

<sup>15</sup> Siehe oben S. 19.

falls auf Gen. 1, 26 f. als die Grundstelle der imago-Dei-Lehre zurückgeführt.

Der hebräische Wortlaut Gen. 1, 26 *bəšalmēnū kidēmütēnū* „in unserem Bilde nach unserer Ähnlichkeit“ läßt es als auffällig erscheinen, daß zur Bezeichnung der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht nur der Ausdruck „(Eben)Bild“, sondern dazu noch der Ausdruck „Ähnlichkeit“ verwandt wird und daß beiden Ausdrücken zwei verschiedene Präpositionen (Verhältniswörter) vorangestellt werden. Die nachfolgende kleine Tabelle im hebräischen, griechischen, lateinischen und deutschen Text mag das näher verdeutlichen:

שָׁלָם } šālām }	דְמוּת } dēmūt }
εἰκὼν } eikōn }	ὁμοίωσις } homoiōsis }
imago	similitudo
Bild	Ähnlichkeit
אֵין } be } in }	כְּ } ke } wie }
	κατά } kata }
	ad (secundum)
	nach (gemäß)

Wenn auf dieser Stelle, an der zum erstenmal in der Bibel von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gesprochen ist, die imago-Vorstellung beruht, so ist diese lateinische Bezeichnung der Vulgata-Bibel entnommen, wo es heißt: „ad imaginem et similitudinem nostram“. Diese lateinische Übersetzung fußt auf der älteren grie-



chischen der Septuaginta-Bibel, wo es heißt: κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν. An diesen beiden miteinander übereinstimmenden Übersetzungen ist weniger auffallend, daß sich im Gegensatz zum hebräischen Text ein verbindendes „καί, et, und“ findet. Denn ein solches Verbindungswort zwischen zwei unter Umständen ganz gleichen oder auch nur ähnlichen Begriffen kann ohne weiteres auf ein Hendiadyoin hinweisen, das im hebräischen Text ohnehin durch das Fehlen eines Verbindungswortes angezeigt erscheint. Auffallender ist, daß in der griechischen und in der lateinischen Übersetzung zwischen „b<sup>e</sup>, in“ und „k<sup>e</sup>, wie“ nicht unterschieden wird, sondern beide Präpositionen durch die *eine* Präposition „κατά, ad“ zusammengefaßt werden, womit Septuaginta und Vulgata den Hendiadyoin-Charakter der uns beschäftigenden Aussage als gesichert vertreten. Die Präposition „ad“ entspricht einem „secundum“, wie „nach“ einem „gemäß“ entspricht. Es fragt sich nun, ob diese nicht genau wörtliche Übersetzung den hebräischen Text wirklich genau wiedergibt.

Das ist tatsächlich der Fall. Deshalb empfiehlt es sich, nicht von einer Erörterung der beiden Wörter und Begriffe „Bild“ und „Ähnlichkeit“, sondern von dem hebräischen Präpositionen-Wechsel auszugehen, der, sachlich gesehen, überhaupt nicht vorliegt. Wir halten uns hier an das „Hebräische und Aramäische Handwörterbuch von Gesenius-Buhl“<sup>16</sup>, wo zu b<sup>e</sup> auch folgende Bedeutung herausgestellt ist: „in der Weise, in der Norm f. nach d. Weise od. Norm (vgl. ἐν τῷ τρόπῳ, ἐν τῷ νόμῳ, lat. *hunc in modum* . . .)“ Gen. 1, 26

<sup>16</sup> Da die letzte Auflage von Gesenius-Buhl schon ein Menschenalter zurückliegt (siehe oben Anm. 4), ist es besonders erfreulich, daß nunmehr die Subskription auf den neuen Gesenius eröffnet ist: *Lexicon in Veteris Testamenti libros edidit Ludwig Koehler (Wörterbuch zum hebräischen AT in deutscher und englischer Sprache) — Walter Baumgartner (Wörterbuch zum aramäischen Teil des ATs in deutscher und englischer Sprache), Verlag E. J. Brill, Leiden/Holland. Über die hier zur Rede stehenden lexikographischen und exegetischen Fragen von Gen. 1, 26 usw. habe ich vor und nach meinem Eranos-Vortrag mit beiden genannten Alttestamentlern, bzw. Semitisten einen fortlaufenden Austausch haben können, dem ich für den mündlichen und nun hier gedruckten Vortrag reiche Belehrung verdanke.*

ist in diesem Wörterbuch dann so übersetzt: „in (nach) *unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit*“. Dasselbe gilt für „Gen. 1, 27; 5, 1. 5: *Adam zeugte* (einen Sohn) *bid'mütō k<sup>e</sup>salmō*“. Diese drei weiteren Stellen hinter 1, 26, zu denen noch 9, 6 tritt, sind im Blick auf jene Stelle eigentümlich gelagert. Die Aussage 1, 27 greift einerseits 1, 26 auf, nimmt aber andererseits unter Weglassung des Wortes „Ähnlichkeit“ nur Bezug auf das „Bild“. Wenn es da heißt: „Und Gott schuf den Menschen in (nach) seinem Bilde, in (nach) dem Bilde Gottes schuf er ihn“, so hat der Verfasser es offenkundig nicht für nötig erachtet, zur Kennzeichnung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott neben dem „Bild“ auch die „Ähnlichkeit“ zu betonen, was wiederum ergibt, daß 1, 26 eine Hendiadyoin-Aussage vorliegt. Vollends wird dieser Sachverhalt deutlich, wenn wir 5, 1 lesen: „Als Gott den Menschen (Adam) schuf, machte er ihn in (nach) der Ähnlichkeit Gottes“. Auch diese Aussage greift einerseits 1, 26 und dann auch 1, 27 auf, nimmt aber andererseits unter Weglassung des Wortes „Bild“ nur Bezug auf die „Ähnlichkeit“. Hier hat es der Verfasser offenkundig nicht für nötig erachtet, zur Kennzeichnung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott neben der „Ähnlichkeit“ auch das „Bild“ zu betonen, was zudem noch dadurch verstärkt wird, daß es nicht heißt: „wie (nach) der Ähnlichkeit Gottes“ — so 1, 26 —, sondern: „in (nach) der Ähnlichkeit Gottes“. Der promiscue-Charakter der Präpositionen *und* der Begriffe (Substantive) erhellt schließlich ganz deutlich aus der Aussage 5, 3: „Und er (Adam) zeugte (einen Sohn) in (nach) seiner Ähnlichkeit wie, d. h. nach seinem Bilde.“ An der Stelle 9, 6 wird auf 1, 27 zurückgegriffen: „Denn in (nach) dem Bilde Gottes hat er (Gott) den Menschen gemacht.“ Aus dieser sozusagen unbekümmert wechselnden Verwendung der Präpositionen und der Substantive kann nur geschlossen werden, daß an allen fünf vorgeführten Genesis-Stellen dasselbe gemeint ist<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> W. Baumgartner (brieflich) hält es auf Grund der oben im Text genannten Belege für zwingend, daß Gen. 1, 26 b<sup>e</sup> und k<sup>e</sup> gleichbedeutend sind, und verweist noch auf A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Nr. 16), Gießen 1909, S. 39: „Die Präposition b<sup>e</sup> tritt in der Bedeutung ‚auf Grund von, gemäß‘ in der jüngeren Sprache vielfach für k<sup>e</sup> ein“, mit

Trotz alledem kann und soll und (vielleicht) muß auch über die beiden Begriffe *šālām* und *dēmūt* doch noch nachgedacht werden. Denn auch innerhalb eines Hendiadyoin können zwei parallele Begriffe einen gewissen Unterschied unter sich aufweisen. Der zweite Begriff kann immerhin eine Erläuterung im Sinne einer Ergänzung des ersten Begriffes besagen. Nicht jedes Hendiadyoin muß eine reine Tautologie sein. Die Ergänzung kann irgendwie eine Fortführung des zu erfassenden Gedankens sein. Eine solche Fortführung kann zur wirklichen Sicherung eines komplexen und unter Umständen mißzuverstehenden oder zum mindesten nicht völlig zu verstehenden Begriffsinhaltes empfehlenswert oder sogar notwendig sein, sei es, daß der erste Begriff durch einen zweiten Begriff verstärkt oder, was oft noch wichtiger ist, abgeschwächt wird. Rein grammatisch gesehen, kann man bei Appositionen zu einem Substantiv schwanken, ob diese als rein tautologisch zu verstehen und daher durch Kommata einzuschließen sind, oder ob diese den im ersten Begriff ausgedrückten Gedanken irgendwie fortführen und daher nicht durch Kommata einzuschließen sind. Wenn es gilt, diese Sprachmöglichkeiten, bzw. -notwendigkeiten auf das Nebeneinander von *šālām* und *dēmūt* — und zwar gerade

vielen Belegen aus Chron., Esr., Neh. — Demgegenüber ist für K. Barth, a. a. O., S. 221 f., der nach seiner Meinung bestehende Unterschied zwischen *b°* und *k°* so wichtig, daß er schreibt: „Wir wagen die Übersetzung ‚Lasset uns Menschen machen *in* unserem Urbild nach unserem Vorbild! Das Wagnis dieser Übersetzung liegt weniger in den Substantiven als in den Präpositionen“ (S. 221). Dazu — nach Erörterung der Substantive *šālām* und *dēmūt* —: „Schwieriger ist die Frage nach der rechten Übersetzung der Präpositionen“ (S. 222). Freilich räumt dann K. Barth ein: „Die Frage aber verwickelt sich dadurch, daß die Verbindung der beiden Präpositionen mit den beiden Substantiven nicht konstant ist“ (ebd.), um aber dann dennoch an dem angeblich bestehenden Unterschied zwischen *b°* und *k°* festzuhalten. Damit daß diese These jedoch aus den oben genannten philologischen Gründen nicht haltbar ist, verliert die von K. Barth vertretene Gegenüberstellung von *šālām* und *dēmūt* das von ihm selbst gelegte und betonte Fundament. Über den allfälligen Unterschied dieser beiden Substantive muß ganz abgesehen von den beiden Präpositionen nachgedacht werden.

in dieser Reihenfolge, wie sie Gen. 1, 26 vorliegt — anzuwenden, tun wir aber nun doch gut, die beiden zur Rede stehenden hebräischen Wörter mit ihren griechischen, lateinischen und dann auch deutschen Entsprechungen etwas näher zu erörtern.

Das Wort *šālām* kommt nach dem Ausweis der Wörterbücher von einem im Hebräischen nicht belegten, aber von anderen semitischen Sprachen her zu postulierenden Stamm *šālam*, der „schneiden, schnitzen“ bedeutet, und hat von hier aus die Bedeutung „Gestalt“ im Sinne eines „plastischen Bildes“ mit mancherlei Nuancen wie „Statue, Plastik, Relief, Zeichnung“, in concreto auch „Götzenbild“. Soll nun ohne weiteres die Bedeutung „Gestalt“ qua „Bild“ für die vorhin genannten Genesis-Stellen beansprucht werden? Es gibt aber nun zwei alttestamentliche Aussagen, an denen ebenfalls das Wort *šālām* vorkommt und die soeben genannte Bedeutung nicht haben kann. Psalm 38, 7 lesen wir: „Nur in einem *šālām* geht der Mensch einher.“ Auf Grund unserer vorherigen Ausführungen über dieses hebräische „in“ können wir ohne weiteres auch übersetzen: „Nur wie (oder auch: als) ein *šālām* geht der Mensch einher.“ Wenn an dieser Stelle die Septuaginta mit εἰκὼν und die Vulgata mit imago übersetzen, so scheint das zu sklavisch erfaßt zu sein. Jedenfalls hat hier das *šālām* die Bedeutung „Schatten“. Luther sagt „im Schämen“, was im revidierten Luther-Text unter richtigem Verständnis des immer wieder zu nennenden hebräischen „in“ durch die Wendung „wie ein Schemen“ ersetzt ist. Die neue Zürcher Bibel sagt richtig „nur wie ein Schatten“. Sollte es möglich sein, daß auch dieses *šālām* vom Stamm *šālam* = „schneiden, schnitzen“ abzuleiten wäre? Manche bejahen das, indem sie das von „schneiden, schnitzen“ abzuleitende „Bild“ in die Bedeutung „Schattenbild, Schattenriß“ qua wesenloses Bild hinüberspielen lassen. Die dabei angestellte Erwägung dürfte die sein, daß ein Bild, ein bloßes Bild im Gegensatz zur Wirklichkeit steht und damit schattenhaft ist. An der genannten Stelle Psalm 39, 7 ist die Betonung des Schattenhaften dadurch noch besonders gesichert, daß dort unmittelbar vorher in Vers 6 zu lesen ist: „Ja, ein Hauch ist nur alles, was Mensch heißt.“ Derselbe parallelismus membrorum liegt Psalm 73, 20 vor, wo *šālām* neben „Traum“ steht: „Wie man einen Traum verachtet beim Erwachen, wirst du, Herr, wenn

du dich aufmachst, ihren Schatten verachten.“<sup>18</sup> Sollte nicht erwogen werden können, ja müssen, ob denn nicht gerade von diesen Psalmausführungen aus die Genesisausführungen, daß der Mensch nach dem „Bilde“ Gottes geschaffen sei, in ihrem ursprünglichen Sinne deutlich werden?<sup>19</sup> „Bild, Ebenbild, Gestalt Gottes“ wäre also im Sinne von „Schatten, Schattenbild, Schattenriß Gottes“ zu verstehen. Die Tragweite eines solchen Verständnisses, das jedenfalls erwägenswert ist, wenn nun einmal diese beiden eigentümlichen Psalmstellen vorliegen, ist unverkennbar. Die vielverhandelte und forcierte Frage nach dem Inhalt der Gottesebenbildlichkeit des Menschen würde nicht nur sachlich, sondern schon rein sprachlich eine wesentliche Reduktion erfahren. Wenn an der Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen. 1, 26 nicht vom bestimmten Ebenbild, sondern vom eher unbestimmten Schatten(bild) Gottes die Rede ist, so ist all den gefüllten Gottesebenbildaussagen, die man der Aussage Gen. 1, 26 gewidmet hat, der Riegel gestoßen<sup>20</sup>.

Wenn wir bei alledem auch die *šālām*-Nennungen im Psalter etymologisch mit dem geschnittenen, geschnitzten Bild zusammengebracht haben, um dabei von dort her den Zugang zum Schatten(bild) sozusagen begrifflich zu gewinnen, so ist aber damit die

<sup>18</sup> Luther und die neue Zürcher Bibel haben im Gegensatz zu ihrer richtigen Übersetzung von Psalm 39, 7 bei Psalm 73, 20 im Anschluß an εἰκὼν (Septuaginta), bzw. imago (Vulgata) das Wort „Bild“ gewählt.

<sup>19</sup> Dazu neigt Martin Buber, der als Hörer meines Eranos-Vortrages mir sagte, er habe für seine Übersetzung (Die Schrift zu verdeutschen unternommen, gemeinsam mit Franz Rosenzweig) sogar erwogen, Gen. 1, 26 nicht „in unserem Bild“, sondern „in unserem Schattenriß“ zu bringen; dazu in einem Brief aus Jerusalem (Dez. 1947): „Wenn man für *šālām* die Grundbedeutung ‚Abformung, Abbild‘ annimmt, liegt zur Annahme einer zweiten Wurzel (NB! Siehe zu dieser Frage die oben im Text folgenden Ausführungen. K. L. S.) kein Anlaß vor. Psalmstellen: ein Schattenriß, ein bestandloses simulacrum. Gen. 1, 26 (meiner Meinung nach einer frühen Schicht des vielfach bearbeiteten Textes angehörend): in (oder sogar ‚mit‘) dem durch seinen Schatten entstandenen Schattenriß macht Gott den Menschen.“

<sup>20</sup> K. Barth bezieht in seine ausführliche Erörterung von *šālām* Gen. 1, 26 usw. die beiden Psalmstellen nicht ein.

etymologische Frage noch nicht erschöpft. Nach dem Ausweis der Wörterbücher gibt es neben *šālam*, „schneiden, schnitzen“, noch einen ebenfalls im Hebräischen nicht belegten, aber von anderen semitischen Sprachen her zu postulierenden Stamm *šālam*, der „dunkel sein“ bedeutet. Manche Semitisten sind der Meinung, daß alle alttestamentlichen *šālām*-Nennungen von diesem zweiten Wortstamm etymologisch abzuleiten seien<sup>21</sup>. Wenn dieser These zuzustimmen wäre, so würden die beiden Psalmstellen mit *šālām* in der Bedeutung von „Schatten“ noch mehr in den Vordergrund treten. Die Semasiologie, d. h. der Bedeutungswandel innerhalb der *šālām*-Nennungen würde nicht die Reihenfolge von „Gestalt, Ebenbild, Bild“ zu „Schattenbild, Schattenriß, Schatten“ zur Voraussetzung haben, sondern die umgekehrte Reihenfolge würde gültig sein. In diesem Falle wäre es vollends gegeben, bei den Genesisausgaben, vorab Gen. 1, 26 an das Schatten(bild) Gottes zu denken.

Es darf nun freilich im Blick auf diese hier vorgeführte Etymologie und Semasiologie nicht verschwiegen werden, daß für andere Semitisten ein dritter etymologischer Weg allein gangbar ist, mit dem sich dann die semasiologischen Erwägungen erübrigen. Diese Semitisten sind einerseits für die Einbeziehung von *šālam*, „dunkel sein“ dankbar, bestreiten aber andererseits, daß dieser Wortstamm für alle *šālām*-Nennungen angesetzt werden dürfe, und betonen vielmehr, daß dieser auf die beiden Psalmstellen beschränkt werden müsse<sup>22</sup>. Es muß zugegeben werden, daß diese These deshalb einleuchtend ist, weil man gerade im Hebräischen immer wieder mit Homonymen zu rechnen hat, die gleich lauten und etwas Ver-

<sup>21</sup> So schon Friedrich Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament, 1886, S. 141. Bei den Semitisten hat er damit Zustimmung und Ablehnung gefunden.

<sup>22</sup> Siehe Paul Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (tome XIV der *Mémoires de l'Université de Neuchâtel*), Neuchâtel 1940: das 5. (letzte) Kapitel, S. 153–175, behandelt das Thema: L'«Imago Dei» dans l'Ancien Testament. An P. Humbert knüpft an Ludwig Koehler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen. 1, 26, in der „Theologischen Zeitschrift“, 4. Jahrgang, Basel 1948, S. 16 ff. [In diesem Band S. 3 ff.]

schiedenes bedeuten, weil sie von verschiedenen Wurzeln herkommen<sup>23</sup>.

Wer sich schon aus etymologischen Gründen nicht dazu entschließen kann, für das Verständnis der imago-Dei-Stellen die Psalmaussagen über den Menschen qua „Schatten“ heranzuziehen, könnte an sich trotzdem abseits von der Etymologie über Gen. 1, 26 in der Richtung auf die Erfassung des Menschen als des „Schattens Gottes“ nachdenken. Es versteht sich jedoch, daß ein solches Nachdenken kaum oder überhaupt nicht in Gang kommt, wenn der Betrachter die beiden Psalmstellen ausschaltet, die als einzige überhaupt den Gesichtspunkt der Schatten-Existenz des Menschen haben aufkommen lassen. Ein solcher Betrachter wird sich um so mehr darum bemühen, dem Begriff *šālām* qua „Bild“, „plastisches Bild“, „Statue“ einen bestimmten Inhalt zu geben. Weil nun Gen. 1, 26 und an den von dieser Aussage abhängigen Stellen über den Inhalt der imago Dei schlechterdings gar nichts verlautet, hat man von jeher, soweit man nicht freischwebenden Vorstellungen über die göttliche Würde des Menschen gehuldigt hat<sup>24</sup>, den begrifflichen Versuch gemacht, etwas Inhaltliches aus dem engeren Kontext von Gen. 1, 26 herauszulesen. Sollte nicht aus dem engeren Kontext

<sup>23</sup> Näheres darüber hat mir W. Baumgartner brieflich mitgeteilt: „Die Frage homonymer Wurzeln prägt sich stark in den verschiedenen Auflagen des Gesenius aus, wo gerade hier die Stellungnahme oft wechselte. Das alles zeigt, wie aktuell die Frage hier im Semitischen ist, vermutlich mehr als in anderen Sprachen, z. T. deswegen, weil ein ursprünglich reicher Lautbestand (das arabische Alphabet hat 28, das südarabische 29 Konsonantenzeichen) in der westsemitischen Schrift in 22 Zeichen sich ausdrückt, so daß ein Zeichen oft mehrere Laute deckt. Jene Reduktion einer größeren Zahl von Lauten auf eine geringere Zahl von Buchstaben — wobei zunächst offen bleibt, ob dabei verschiedene Laute schon zusammengefallen sind oder ein Zeichen für verschiedene, immerhin ähnliche Laute dienen muß — betrifft namentlich die Gruppen der gutturalen/laryngalen, der dentalen und Zischlaute. Es scheint, daß die Verteilung von *šālām* auf 2 Stämme (so P. Humbert und L. Koehler) neu sei; vorher entweder zum einen oder zum andern Stamm gestellt.“

<sup>24</sup> Siehe die oben S. 14 ff. mitgeteilten Belege aus der neueren Zeit und schon aus dem Schriftum der Apostolischen Väter.

heraus gleich Gen. 1, 28 die mögliche und nötige Inhaltserfassung darbieten? Dort heißt es: „Und Gott segnete sie (scil. Adam und Eva) und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alle Tiere, die auf Erden sich regen!“ Es ist aber nun so, daß sich diese Aussage im Kontext nicht als den Inhalt der imago-Dei-Bestimmung des Menschen gibt, sondern zunächst nur die zusätzliche Verheißung Gottes an den von ihm geschaffenen Menschen darstellt. So schön sich diese Verheißung mit der imago Dei des Menschen in seiner göttlichen Würde verbindet, so ist damit noch nicht der terminus *šālām* als solcher erklärt. Es dürfte ein Fortschritt der Exegese sein, wenn neuere Exegeten darauf dringen, eben den immer wieder zu nennenden terminus, der für imago dasteht, ernst zu nehmen und von ihm aus zu einer Inhaltsbestimmung vorzustoßen. Von den Bedeutungen „Bild“, „plastisches Bild“ und vor allem „Statue“ aus wird das Nachdenken auf die Bedeutung „Gestalt“ gelenkt. Dem von Gott geschaffenen Menschen eignet die „Gestalt Gottes“<sup>25</sup>. Die Einzigartigkeit des personhaften Gottes

<sup>25</sup> Vgl. dazu P. Humbert, a. a. O., S. 163: «*šālām* désigne l'effigie extérieure, l'image plastique, et s'applique souvent à une image taillée ou fondue, à une statue. En accadien, tout pareillement, *salmu* désigne une statue d'homme ... ou de Dieu ...» L. Koehler, der sich den Humbert'schen Darlegungen mit Betonung anschließt, führt a. a. O., S. 5 f., weiter aus: „P. Humbert hat mit allem Grund meine Deutung, daß die Imago Dei ‚darin bestehe, daß die Menschen über die außermenschliche Natur, die Tiere, die Pflanzen und die Erde überhaupt verfügen und herrschen sollen‘ (Theologie des Alten Testaments, 1936, S. 133), als falsch zurückgewiesen (p. 162—163). Sie läßt sich aus der Vokabel *šālām* heraus nicht rechtfertigen. Vielmehr ist mit diesem Wort Gestalt, und zwar, wie noch zu zeigen sein wird, aufrechte Gestalt gemeint. Daß aus Statue, Bildsäule, plastische Nachbildung, was das Wort, wie gezeigt worden ist, sonst bedeutet, leicht die Bedeutung [aufrechte] Gestalt werden kann, liegt auf der Hand. Das alttestamentliche Denken aber, und nicht bloß dieses allein, denkt sich Gott mit einer [aufrechten] Gestalt behaftet ... Also hat Gott eine aufrechte Gestalt. Gerade bei der ersten und der letzten dieser drei Stellen (scil. Gen. 1, 26. 27. 27; 5, 3 und 9, 6) wird man an die assyrischen Skulpturen (*šalme!*) thronender Könige erinnert. Von ihnen her wird diese

Israels und damit der ganzen Bibel Alten und Neuen Testaments gründet darin, daß er eine Gestalt hat. Die Einzigartigkeit des von diesem Gott geschaffenen Menschen gründet darin, daß er in seinem Gegenüber zu Gott etwas von dessen Gestalt erhalten hat.

Mit Absicht beschränke ich mich auf diese Umschreibung, die wohl manchem sehr vage, zu vage erscheinen mag. Es kommt aber nun gerade alles darauf an, vom Geheimnis der Erschaffung und Existenz des Menschen nicht allzu sicher, allzu bestimmt zu reden. Warum muß das so und nicht anders sein?

Der Deutlichkeit halber seien die hier jetzt folgenden Ausführungen unter zwei Gesichtspunkte gestellt, die zunächst überschriftsmäßig mitgeteilt seien: 1. Die Tragweite der šälām-Aussage Gen. 1, 26 im engeren Kontext: Zusammenhang von šälām und dēmūt? 2. Die Tragweite der šälām-dēmūt-Aussage Gen. 1, 26 im weiteren Kontext: Zusammenhang der alttestamentlichen Aussagen über die Würde, Hoheit, Kraft und Macht des Menschen einerseits und die Unwürde, Niedrigkeit, Schwäche und Ohnmacht des Menschen andererseits?

Ad 1. Daß das Wort und der Begriff šälām, wie wir gesehen haben, etymologisch und vor allem semasiologisch strittig ist, dürfte ein Hinweis auf die Schwierigkeit eines Sachverhaltes sein. Die vorhin aufgezeigte Spannweite zwischen undeutlichem „Schatten(bild)“ und deutlichem „Standbild“ mit der sich daraus entfaltenden Bedeutung „Gestalt“ betrifft eine Ambivalenz, die ihren sozusagen symptomatischen Ausdruck in der strittigen, jedenfalls sehr schwierigen Etymologie findet. Von hier aus dürfte es sich schließlich doch empfehlen, es bei dem Wort und Begriff „Bild“ bewenden

Anschauung genommen sein ... Was heißt dann das Wort: ‚Wir wollen Menschen in [nach] unserer Gestalt machen?‘ Es muß doch einen greifbaren, bedeutsamen Sinn haben. Ich glaube sagen zu können, welcher es ist. Es gibt etwas, was den Menschen von allem Geschaffenen, namentlich von allen sonstigen Lebewesen unterscheidet, das im Altertum schon beachtet wurde, das noch heute die Aufmerksamkeit der Naturforscher und Naturbetrachter findet und das zugleich den Menschen aus den übrigen Lebewesen so heraushebt, daß es ihn neben Gott [und die Götter] so, wie ihn sich das Alte Testament dachte, rückt. *Dies ist die aufrechte Gestalt des Menschen.*“

zu lassen, weil gerade bei diesem Ausdruck die Ambivalenz sichtbar wird. Mit „Bild“ ist zugleich viel und wenig gesagt. Wir sagen einerseits: glücklicherweise haben wir hier ein Bild, ein wirkliches Bild, das den ab- und nachgebildeten Gegenstand geradezu ersetzt. Wir sagen andererseits: leider haben wir hier nur ein Bild, ein unwirkliches Bild, das den ab- und nachgebildeten Gegenstand doch nicht ersetzt. Vollends gilt das in der Sphäre *Gottes*: der Mensch ist das Bild *Gottes*, worin des Menschen einzigartige Würde beschlossen liegt; der Mensch ist aber nur das *Bild* *Gottes*, worin sich ausdrückt, daß des Menschen Würde, seine wirkliche Macht (gegen alle luciferische und prometheische hybride Selbstmacht!) immer nur eine ihm zugesprochene, d. h. eine von Gott als dem allein Mächtigen, Selbstmächtigen abgeleitete Macht darstellt.

Wer diesen soeben angestellten Erwägungen nicht ohne weiteres beizupflichten vermag, sollte sich aber dann um so deutlicher die Tatsache vergegenwärtigen, daß an der Grundstelle Gen. 1, 26 selbst der Ambivalenzcharakter der imago-Dei-Vorstellung dadurch zum Ausdruck kommt, daß zum šälām die dēmūt hinzugefügt ist. Was ich vorhin<sup>28</sup> über den formalen Charakter einer Hendiadyoin-Aussage ausgeführt habe, hat Gen. 1, 26 eine inhaltliche Bedeutung. Das hinzugefügte Wort dēmūt bedeutet nicht „Gleichheit“, sondern „Ähnlichkeit“, wobei es für unsere Erörterung gleichgültig ist, ob dieses Wort ein Abstractum oder ein Concretum ist. Die Correlata im Griechischen, ὁμοίωσις, und im Lateinischen, similitudo, sind jedenfalls von Haus aus mehr abstrakt als konkret. Der umsichtige und vorsichtige Verfasser des Priesterkodex — zu dieser Quellschrift gehört Gen. 1, 26 —, dem alles darauf ankommt, die Würde und die Einzigartigkeit *Gottes* unangetastet zu lassen, läßt es sich angelegen sein, die „Gleichheit“ des Menschen mit Gott, wie sie unvorsichtigerweise aus der Wendung „in (nach) unserem Bilde“ herausgespiert werden könnte, sofort abzuschwächen. Das geschieht in der Weise, daß an die Worte „in (nach) unserem Bilde“, mit denen doch zu viel gesagt sein könnte, die Worte „nach unserer Ähnlichkeit“ angehängt werden. Dabei muß damit gerechnet werden, daß der Verfasser des Priesterkodex mit dem für den Gottes-

<sup>28</sup> Siehe oben S. 24 ff.

gedanken konzinnen Ausdruck ringt, wie das einem theologisch besinnlichen und nachdenklichen Mann, als welcher dieser Verfasser anzusprechen ist, wohl ansteht<sup>27</sup>. Ist es nicht so, daß sich an dieser

<sup>27</sup> Es ist m. E. ein besonderes Verdienst der in Anm. 22 und 25 genannten Studie L. Koehlers, daß dort das theologische Ringen des priester-schriftlichen Verfassers von Gen. 1, 26 usw. klar erkannt und geschildert wird (S. 7 f.): „Freilich darf man eine Abschwächung, welche die Einzigartigkeit Gottes sicherstellt, nicht übersehen. ‚Wir wollen Menschen in unsrer Gestalt, wie sie uns ähnlich sind, machen.‘ Damit kommen wir auf das Wort d'müt und seine Meinung. Auch über dieses Wort hat P. Humbert Wertvolles gesagt, zu dem wir uns nur ergänzend äußern . . . An den folgenden Stellen bedeutet das Wort ‚etwas wie‘: Hes. 1, 16 . . . 8, 2; 10, 1 . . . 21; Da. 10, 16 . . . Diese Bedeutung ist aufschlußreich; sie zeigt, daß das Abstraktum d'müt diejenige Gleichheit besagt, welche in Ähnlichkeit besteht, nicht aber jene Gleichheit, mit der die Übereinstimmung zweier Größen besagt wird . . . Damit ist klargestellt, was gemeint ist, wenn Gen. 1, 26 auf das b'salmēnū ein kid'mütēnū folgt. Es hat abschwächende Wirkung. Die Menschen sind in der [aufrechten] Gestalt Gottes geschaffen, aber doch nicht ganz so, sondern nur in dem Maße, daß es aussieht, als ob sie diese Gestalt hätten. Damit ist die Würde und die Einzigartigkeit Gottes gewahrt, wie es der ganzen Haltung der Priesterschaft gemäß ist.“ Diese wesentliche Sicht bei L. Koehler behält m. E. ihre volle Bedeutung, auch wenn seine Deutung von sālām qua „aufrechte Gestalt“ nicht gesichert sein sollte. Das ergibt sich aus dem Artikel über ελκών im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“ Bd. 2, Stuttgart 1935, wo Gerhard von Rad, der die Arbeiten von P. Humbert und L. Koehler noch nicht kennen konnte, in seinem Beitrag über „Die Gottesebenbildlichkeit im AT“ (S. 387–390) ausführt: „Mit dem Hinweis auf den mythischen Hintergrund der biblischen Aussage soll nun keineswegs behauptet werden, daß diese selbst als Mythologumenon zu verstehen sei, aber doch wenigstens eine Warnung ausgesprochen sein, den Begriff der Gottesebenbildlichkeit in einer Richtung zu deuten, die dem altorientalischen Denken nicht entfernt entspricht . . . wir müssen sogar davon absehen, die Doppelheit der Aussage b'salmēnū kid'mütēnū mit ihrem eigentümlichen Präpositionswechsel in differenzierter Distinktion auszulegen. Der Verfasser ringt hier mit dem Ausdruck. Eine gewiß uralte Formel ist ihm zu Hilfe gekommen; so tastet er sich mit den beiden Begriffen sālām und d'müt mit Mühe an das Geheimnis, daß der Mensch als ein irdisches Abbild Gottes, daß er elohimartig geschaffen sei, heran.“ — Was

Stelle unserer Erörterung ein messianologischer, christologischer Aspekt eröffnet? Für die jüdische Theologie stellt sich die Messiasfrage im Sinne des gehorsamen, leidenden Messias (Jes. 53!). Für die christliche Theologie stellt sich die Christusfrage im Sinne des gehorsamen, leidenden und sterbenden, also nicht des erhöhten, sondern erniedrigten Christus (Phil. 2, 5 ff. und dazu Gal. 4, 4). Sollte nicht gerade dieser Aspekt etwas Wesentliches mit der wirklichen imago Dei zu tun haben?

Ad 2. Ohne daß wir dem zuletzt Gesagten hier weiter nachgehen können — der leidende oder gar sterbende Messias ist für die jüdische Sicht immer ein besonders belastetes Problem gewesen —, rücken wir nunmehr, wie angekündigt, die homo-imago-Dei-Grundstelle in den weiteren alttestamentlichen Kontext. Es entspricht der unter 1 entfaltenen Problematik, daß Gen. 1, 26 abgesehen von einigen wenigen Stellen gleich hinterher, die ebenfalls aus dem Priesterkodex stammen, im Alten Testament kaum nachgewirkt

den von G. von Rad betonten „mythischen Hintergrund“ und die von daher kommende „gewiß uralte Formel“ betrifft, so handelt es sich hier um ein weitschichtiges altbabylonisches Material, das in verschiedenen Spezialarbeiten und vor allem von Johannes Hehn, *Zum Terminus „Bild Gottes“ in der Festschrift Eduard Sachau*, Berlin 1915, S. 36–52, herangezogen ist. Mit J. Hehn u. a. setzt sich P. Humbert, a. a. O., genau auseinander und kommt unter betonter Bezugnahme auf Hes. 1, 26–28 und 8, 2 f. (« D'ailleurs, l'insistance, avec laquelle Ezéchiel précise que Dieu « ressemble » seulement à un homme . . . prélude déjà aux expressions si prudentes de P qui tempère sélém par demout, et constitue une première approximation de l'imago Dei de Gen. 1 », S. 172) zu folgendem Ergebnis: « Le Code Sacerdotal nous paraît donc sur ce point, non pas à une source et à une conception antiques, mais, plus immédiatement, à la théologie déjà subtile d'Ezéchiel » (ebd.). Vgl. auch Hans Willms, *EIKQN*, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, Münster i. Westf. 1935, S. 41: „Man hat aus Anlaß von Gen. 1, 26 auf babylonische Formeln hingewiesen . . . die natürlich nur cum grano salis zu vergleichen sind: Ein Gott erzeugt einen andern als gleichwertig . . . Die Auffassung des Bildes im Sinne völliger Identität ist im Alten Testament natürlich ausgeschlossen . . . Der Terminus ‚Bild Gottes‘ (s. für das Ganze Hehn in der Sachau-Festschrift) führt uns — von der Anthropogenie einmal abgesehen — allerdings tief in sumerisch-akkadische Bereiche hinein . . .“

hat. Inhaltlich ausgedrückt, besagt dieser Befund, daß weniger von der Würde, Hoheit und Macht als von der Unwürde, Niedrigkeit und Ohnmacht des Menschen gesprochen ist. Vor allem in den späteren Schriften des Alten Testaments ist von dem Zweiten in fast überbordender Weise die Rede. Es fragt sich, wie sich die geradezu auseinander strebenden Aussagen über die Existenz des Menschen zueinander verhalten.

Ein besonders deutlicher Nachhall von Gen. 1, 26 f. und dazu Gen. 1, 28 findet sich im Buche Jesus Sirach, das freilich nicht-kanonisch, apokryph, ist, von dem aus aber ein Licht auf kanonische Stellen des Alten Testaments fallen könnte, ohne daß an diesen Gen. 1, 26 zitiert ist. Es handelt sich um Jesus Sirach 17, 1–10, wo von Schöpfer und Geschöpf folgendermaßen gesprochen ist: „Den Menschen schuf der Herr aus Erde, und zu Erde ließ er ihn wieder werden. Eine bestimmte Frist von wenigen Tagen teilte er ihm zu, und er gab ihm Gewalt über alles, was auf Erden ist. Mit Macht, wie er sie selber hat, bekleidete er ihn, und nach seinem Bilde (κατ' εἰκόνα αὐτοῦ wie Gen. 1, 26 Septuaginta) schuf er ihn. Er legte Furcht vor ihm auf alles Fleisch, auf daß er herrsche über Wild und Vögel. Sie (die Menschen) empfingen den Gebrauch der fünf Kräfte des Herrn, als sechste verlieh er ihnen die Gabe der Vernunft, und als die siebente das Wort, den Deuter seiner Kräfte... und zeigte ihnen die Herrlichkeit seiner Werke...“<sup>28</sup> Es ist schon bezeichnend, daß und wie unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Gen. 1, 26 in problematischer Verkoppelung mit Gen. 1, 28 in dieser jüdischen Schrift die imago-Dei-Vorstellung griechisch-philosophisch unterbaut wird. Unter den „fünf Kräften“ sind die fünf Sinne zu verstehen. Wenn dazu als „sechste Kraft“ die Vernunft (νοῦς) und als „siebente Kraft“ das Wort (λόγος) genannt sind, so liegt hier die Annahme von sieben Seelenkräften zugrunde, deren höchste Vernunft und Wort (Logos) sind. Dieser ganze mit der imago Dei verwobene Komplex erinnert an die übliche mehr philosophische Ausprägung dieser Vorstellung, wie sie von den

<sup>28</sup> Ich folge hier der Übersetzung in der neuen Zürcher Bibel, die den hebräischen Text von Jesus Sirach zur Grundlage hat, was für die alten und auch die neueren Übersetzungen noch nicht möglich war.

Apostolischen Vätern an im Christentum vertreten worden ist. Wenn in manchen Schriften des alttestamentlichen Kanons vom Wunder der Erschaffung des Menschen gesprochen wird, so klingt das wohl da und dort an die genannte Darbietung des Jesus Sirach an; es wird aber solche lobpreisende oder auch besinnliche Ausführung nicht mit dem homo als der imago Dei zusammengebracht. Es sei erinnert an Psalm 139, wo (vgl. vor allem Vers 13–16) um der Erschaffung des Menschen willen Gottes Allwissenheit und Allgegenwart gepriesen werden, oder an Hiob 10, 8–11, wo der geplagte Dulder inmitten seiner Not und Anfechtung einen ähnlichen Lobpreis anstimmt. Das alles ist aber, was uns immer wieder auffallen muß, nicht auf den Menschen als die imago Dei bezogen.

Um so mehr muß uns auffallen, daß sehr viele Aussagen des Alten Testaments über den Menschen eher in entgegengesetzte Richtung weisen, wenn in allen drei Teilen des hebräischen Kanons, in Gesetz, Propheten und Schriften, mit emphatischer Betonung vom großen Abstand, von der großen Kluft zwischen Gott und Mensch gesprochen wird. Immer wieder wird die Nichtigkeit des Menschen an der Majestät Gottes gemessen. Aus der Fülle der hierher gehörenden Zeugnisse sei nur je eines aus den drei Teilen des Kanons genannt. Zu Moses spricht Gott: „Du kannst mein Angesicht nicht schauen; denn kein Mensch wird leben bleiben, der mich schaut“ (Exod. 33, 20). Zu Gott spricht Jesaja: „Wehe mir! Ich bin verloren. Denn ich bin ein Mensch mit unreinen Lippen und wohne unter einem Volk mit unreinen Lippen – und habe den König, den Herrn der Heerscharen, mit meinen Augen gesehen“ (Jes. 6, 5). Einer der Psalmsänger als einer unter vielen klagt über die Nichtigkeit des menschlichen Lebens: „Das meiste daran ist Mühsal und Beschwer“ (Psalm 90, 10)<sup>29</sup>. Wie sollen solche Aussagen mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen vereinbart werden können?

<sup>29</sup> So richtig die neue Zürcher Bibel. Die altbekannte und vielbeliebte Wendung aus der Luther-Bibel „Wenn's köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen“ trifft nicht scharf genug den wirklichen Sinn und wird jedenfalls immer wieder als ein Hymnus auf die Arbeit des Menschen mißbraucht.

Besonders auffällig ist es, daß es da und dort den Anschein hat, als wenn gegen die Vergleichbarkeit Gottes mit dem Menschen geradezu protestiert wäre. Beim zweiten Jesaja lesen wir: „Alle Völker sind vor ihm wie nichts, für nichtig und wesenlos von ihm geachtet. Wem wollt ihr da Gott vergleichen und was als Ebenbild ihm an die Seite stellen?“ (Jes. 40, 17 f.). Wenn sich auch diese Worte im engeren Kontext gegen den Götzendienst richten, so ist doch bemerkenswert, daß für das Wort, das gewöhnlich mit „Ebenbild“ oder auch „Gleichnis“ übersetzt wird, im Hebräischen *d'mūt* (im Griechischen (*ὁμοίωμα*) steht, also das Wort, daß Gen. 1, 26 usw. im Rahmen der imago-Dei-Vorstellung seine besondere Funktion hat. Wenn der Mensch dort irgendwie mit Gott verglichen und über die Tiere gestellt wird, so muß es schließlich wie ein greller Mißklang sehr auffallen, daß der Mensch nun gerade dem Tier gleichgestellt wird. Im Psalter lesen wir: „Der Mensch in seiner Pracht ist ohne Bestand, wird gleich dem Vieh, das abgetan wird“; und gleich darnach zum Abschluß: „Der Mensch in Pracht, doch ohne Verstand, wird gleich dem Vieh, das abgetan wird“ (Psalm 49, 13. 21). Beim Prediger Salomo heißt es: „Denn das Geschick der Menschenkinder ist gleich dem Geschick des Tieres; *ein* Geschick haben sie beide. Wie dieses stirbt, so sterben auch jene, und *einen* Odem haben sie alle. Der Mensch hat vor dem Tiere keinen Vorzug“ (Pred. 3, 19).

Die Frage ist und bleibt, wie der in sich uneinig erscheinende biblische Aussagenbefund zu erklären ist. Bis zu einem gewissen Grade ist es verständlich, daß die ältere protestantische Dogmatik die imago-Dei-Lehre auf den „Urstand“ mit seiner „Urgerechtigkeit“ (*iustitia originalis*) beschränkt und damit ausgegrenzt hat<sup>30</sup>. Dieser Weg ist aber nicht gangbar. Denn davon, daß die Gottesebenbildlichkeit dem Menschen nach seinem Sündenfall verlorengegangen sei, weiß das Alte Testament nichts. Der Priesterkodex mit Gen. 1, 26 usw. legt vielmehr Wert darauf, daß die Gottesebenbildlichkeit wie dem Adam auch seinem Sohne Seth eignet, Gen. 5, 3. Sollten wir uns damit abzufinden haben, daß die biblischen Aussagen über die Existenz des Menschen in sich zwiespältig

<sup>30</sup> Siehe oben S. 20 und 21.

sind? Einerseits der hoheitsvolle Mensch als *die* imago Dei, über der sonstigen Kreatur stehend; andererseits der niedrige Mensch ohne Bezugnahme auf seine imago Dei, dem Geschick aller Kreatur verhaftet!? Es mag sein, daß man an einem solchen Einerseits-Andererseits nicht ganz vorbeikommt. Dabei sind historisch-psychologische Erwägungen nicht ganz von der Hand zu weisen. Die grausigen Wechselfälle in der Völkergeschichte, in die das israelitische und jüdische Volk mehr und mehr hineingezogen wurde, werden mehr und mehr das Gefühl für die Nichtigkeit des menschlichen Daseins verstärkt haben. Freilich hat man dann diesem Gefühl da und dort in fast überbordender Weise, wie ich's vorhin schon gesagt habe, Ausdruck gegeben. Dafür ist vor allem der Prediger Salomo mit seinem skeptischen Einschlag ein Beispiel. Das isrealitische und jüdische Geschick mochte den davon betroffenen Menschen den Atem verschlagen, sich gerade an die imago-Dei-Lehre erinnert zu fühlen, wie sie als ein ebenso erhabenes wie schwieriges Theologumenon von dem theologischen Verfasser des Priesterkodex vertreten ist. Ist aber nun das, was als eine Polemik gegen Gen. 1, 26 erscheint, eine wirkliche Polemik gegen eine richtig verstandene imago-Dei-Lehre? Bei genauerem Zusehen ergibt sich in der gleichzeitigen Betonung der Würde *und* Unwürde des Menschen kein ausdrückliches Gegeneinander, auch nicht ein beziehungsloses bloßes Nebeneinander, sondern ein eigentümliches Ineinander und Miteinander.

Dafür findet sich eine gewisse Wegleitung in Psalm 8, der einen Lobpreis auf die Herablassung des majestätischen Gottes zu dem ohnmächtigen Menschen darstellt und gerade darin die – Hoheit des Menschen herausstellt: „Was ist doch der Mensch, daß du seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, daß du dich seiner annimmst? Du machtest ihn wenig geringer als Gott (Elohim)<sup>31</sup>, mit Ehre und

<sup>31</sup> Unter Elohim kann auch ein Gott im Sinne eines Elohimwesens oder ein oberes Geistwesen verstanden sein, womit aber auch ein Hinweis auf die Sphäre gegeben wäre, der der Mensch nach Gen. 1, 26 f. angehört. Die Wiedergabe von Elohim mit „Engel“ (Plural) stammt aus der Septuaginta und findet sich im Zitat Hebr. 2, 7 ff.; sie kommt in der Hauptsache auf dasselbe hinaus. Die M. Bubersche Übersetzung „Ließest ihm ein Geringes nur mangeln, göttlich zu sein“ dürfte durchaus den Sinn treffen.



Hoheit kröntest du ihn. Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände . . . Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen“! (Vers 5–10.) Daß vorab die Ohnmacht des Menschen zu sichten ist, zu dem sich der mächtige Gott herabläßt, zeigt ein anderer Psalm, wo es ebenfalls heißt: „Herr, was ist der Mensch, daß du dich seiner annimmst, und des Menschen Sohn, daß du seiner achtest?“ und gleich hinzugefügt ist: „Der Mensch gleicht einem Hauche . . .“ (Psalm 144, 3 f.). Der Schlüssel-punkt für die imago-Dei-Lehre, wie sie richtig verstanden werden muß, ist mit Psalm 8, 6 gegeben: Gott hat den Menschen *nur wenig geringer* gemacht, als er selbst ist, worin die Auszeichnung des Menschen als der imago Dei deutlich wird; Gott hat aber den Menschen *eben doch geringer* gemacht, als er selbst ist, worin die Unterordnung des als Gottes Ebenbild ausgezeichneten Menschen unter Gott deutlich wird. Was wir vorhin dem Begriff „Bild Gottes“ (Bild Gottes, aber nur *Bild Gottes!*) in Verbindung mit dem Begriff „Ähnlichkeit Gottes“ entnommen haben<sup>32</sup>, wird jetzt vollends wichtig, ja entscheidend<sup>33</sup>. Alles Gewicht ist auf die Macht Gottes gelegt, durch die allein die dem Menschen eignende Macht begründet und damit begrenzt ist. Dem Menschen eignende Macht? Das kann nicht heißen, daß sie ihm an sich eignet. Wir sprechen besser von der dem Menschen übereigneten, verliehenen, gegebenen, geschenkten Macht. Es geht um die Würde des Menschen als des Geschöpfes Gottes mit seiner von Gott abgeleiteten Macht. Ohne diesen vordringlichen Sachverhalt, der mit der Erkenntnis des allein mächtigen Gottes gegeben ist, fällt der Mensch mit seiner imago-Dei-Würde aus seiner Geschöpflichkeit heraus und in sich zusammen.

<sup>32</sup> Siehe oben S. 22 f.

<sup>33</sup> Vgl. dazu P. Humbert, a. a. O., S. 170 f.: « En dehors du Code Sacerdotal, un unique passage de l'Ancien Testament semble faire allusion au concept de l'imago Dei, le Psaume 8 . . . le Ps. 8 renferme un véritable commentaire de Gen. 1, 26 suiv. Ce « peu » qui manque à l'homme pour égaler les Elohim, c'est ce qu'expérimentait, en termes plus nets, le Code Sacerdotal lorsqu'il tempérerait *sélé*m par demout. Cette « gloire » et cet « éclat », c'est l'épexégèse de l'imago de la Genèse . . . Il est donc indiscutable que l'auteur du Ps. 8 se réfère au texte et aux conceptions de P dans Gen. 1, 26 suiv. »

Wie hier alles auf die lastende Problematik der Macht konzentriert ist, wird an dem Zusammenbruch der vorhin schon ange-deuteten luciferischen Selbstmacht deutlich. Je mehr Macht einem geschöpflichen Wesen von dem Schöpfergott zugesprochen ist, desto gefährdeter ist ein solches Machtwesen, wenn es den Weg der Gewinnung der Selbstmacht beschreitet. Aus dem von Gott gesetzten Lucifer wird ein von Gott verworfener Lucifuga. Dieser einstige oberste Engel fällt am tiefsten, weil er im Dienste Gottes mit größter Macht ausgestattet war und dann mit *seinem* Machtstreben als Gottes Diener ausfallen mußte. Sein Schicksal teilen die gefallenen Engel, diese einst herrlichen Engelmächte, die ihre Macht mißbrauchten und damit als die Dienstgeister Gottes nicht mehr in Betracht kamen. Es sei hier an eine alttestamentliche und gleich auch an eine neutestamentliche Stelle erinnert. In die alte Erzählung über die Ehen der Engel mit den Menschentöchtern, Gen. 6, spielt der Gedanke hinein, daß dadurch die Gefahr einer unstatthaften Machtüberhebung des Menschengeschlechtes entsteht. Im Judasbrief (Vers 6) wird von diesen Engeln als solchen gesprochen, „die *ihre* Macht nicht bewahrt, sondern ihre *eigene* Behausung verlassen haben“: „ihre“ Macht ist hier nicht Selbstmacht, Eigenmacht, sondern die ihnen von Gott seinen Dienstgeistern zugesprochene Macht; „ihre eigene Behausung“ ist nicht ihr Eigenheim, sondern die ihnen von Gott zugewiesene Wohnung<sup>34</sup>. Während eine rechte Engelmacht ein Bild Gottes ist, werden über die gefallenen Engelmächte mit ihrer usurpierten Macht einmal die – Menschen mit ihrer nicht-usurpierten Macht zu Gericht sitzen, was Paulus seinen Mitchristen zuruft: „Wißt ihr nicht, daß wir über Engel richten werden?“ (1. Kor. 6, 3.) Der Sündenfall der ersten Menschen besteht in diesem Zusammenhang darin, daß sich diese Menschen abseits von ihrer Würde als „Bild Gottes“ in die Rebellion des Widersachers (hinter der verführenden Schlange steckt der Teufel, der Apk. Joh. 12, 9 und 20, 2 im Anschluß an Gen. 3, 1 die „alte Schlange“ genannt

<sup>34</sup> Zum Thema „Lucifer, zur Frage der ‚gefallenen Engel‘“, über das ich im Juni 1947 in der „Schweizerischen Gesellschaft für praktische Psychologie“, Zürich, einen Vortrag gehalten habe, plane ich die Veröffentlichung einer eigenen Studie.

wird) mit seinem gegen Gott gerichteten Machtstreben hineinzerren lassen: „Gott weiß, daß, sobald ihr davon essen werdet, euch die Augen aufgetan werden und ihr *wie Gott sein* und wissen werdet, was gut und böse ist“ (Gen. 3, 5)<sup>85</sup>. „Wie Gott sein“ wollen, besagt, nicht mehr „Bild Gottes sein“ wollen.

Bei alledem hat dieser Sündenfall, dieses Herausfallen aus der Würde der imago Dei dennoch nicht den wirklichen Verlust dieser Würde für den Menschen zur Folge. Denn, wie wir schon gesehen haben, wird im Alten Testament auch und gerade der gefallene Mensch als Gottes Ebenbild betrachtet. Um das zu verstehen, könnte man sich mit der Erwägung abfinden, daß der Mensch eben doch nicht so tief gefallen ist wie der Teufel mit seinen Trabanten, über deren Treiben und Bestrafung wir gerade gesprochen haben. Trotz des Falles der Menschen ist die Erinnerung an ihre Gottesebenbildlichkeit in ihrem Verhalten geblieben. Dazu kommt als wesentlicherer Gesichtspunkt, daß Gott seinen Geschöpfen und insbesondere dann auch seinem auserwählten Volk Israel die Treue hält. Diesen spezifisch theologischen Gesichtspunkt hat Paulus einmal so formuliert: „Fürs erste sind ihnen (scil. den Juden) die Worte Gottes anvertraut worden. Denn wie? Wenn einige untreu geworden sind, wird dann ihre Untreue die Treue Gottes zunichte machen? Das sei ferne“ (Röm. 3, 2–4).

Von dem Auf und Ab der Treue und Untreue der Menschen zu Gott nach dem Sündenfall, und zwar vor und nach der Sintflut, darnach vor und nach der Landnahme des angelobten Landes, später vor und nach der Einrichtung des israelitischen Königtums und schließlich vor, während und nach dem Exil erzählt das Alte Testament viele Geschichten. In diesen wird die Heils- und Unheilsgeschichte des auserwählten Volkes so erzählt, daß immer wieder an beispielhaften Vorgängen und Menschen das Thema der Gottesebenbildlichkeit illustriert wird, ohne daß, wie längst festgestellt, dieser Ausdruck vorkommt. Dabei spielt, mehr oder weniger verdeckt, die bereits von uns herausgestellte Problematik der Macht,

<sup>85</sup> Wenn auch Gen. 3, 5 einer anderen Pentateuch-Quelle als Gen. 1, 26 usw. angehört, wird man doch wohl auf einen sachlichen Zusammenhang hinweisen dürfen.

ob Gottesmacht oder Menschenmacht, eine gewisse Rolle. Abel gegen Kain, Isaak gegen Ismael, Jakob gegen Esau, Joseph gegen seine Brüder dürften als Typen für Menschen betrachtet werden, die etwas mit der rechten Gottesebenbildlichkeit zu tun haben. Ihre Gegenspieler sind nicht etwa moralisch defekt – gegen Jakob in all seiner Fragwürdigkeit steht Esau, der eher als ein Ritter ohne Furcht und Tadel zu betrachten ist –, aber zu eigenmächtig, um etwas mit der rechten Gottesebenbildlichkeit zu tun zu haben. Ein besonders eindrückliches Beispiel ist der streitbare Held Gideon, der die ihm angetragene erbliche Königswürde mit den Worten ablehnt: „Ich will nicht über euch herrschen, und auch mein Sohn soll nicht über euch herrschen; der Herr (Gott) soll über euch herrschen“ (Richter 8, 23). Ganz anders sein Sohn Abimelech, der sich nach einer schauerlichen Mordtat an fast allen seinen Brüdern zum Tyrannen aufwirft! Sein Verhalten wird beleuchtet durch die Fabel, die Jotham als einziger dem Blutbad Entronnener vom Königtum der Bäume erzählt: die nützlichen Bäume Ölbaum, Feigenbaum und Weinstock lehnen das ihnen angetragene Königtum ab, weil sie dienen wollen, während der nichtsnutzige Dornbusch sofort zur Übernahme des Königtums bereit ist, um dann sofort seinen neu gewonnenen Machtbereich zu verwirren und zu erstickern (Richter 9). Solche Problematik der Macht, die nichts vom Dienen weiß, worauf ein Gideon den Akzent setzt, ist christusgemäß. Das wird deutlich aus der evangelischen Erzählung, daß sich Jesus nach einer das Volk aufregenden Wundertat dem ihm drohenden Königtum entzieht: „Da nun Jesus merkte, daß sie ihn fortreißen wollten, um ihn zum König zu machen, zog er sich wiederum auf den Berg zurück, er allein“ (Joh. 6, 15). Als trotz Gideon in Israel das Königtum aufkommt, bleiben die Propheten im kritischen Gegenüber zu diesem von Gott konzidierten und kontrollierten Königtum, innerhalb dessen sich dieser und jener wie ein orientalischer Despot gebärdet, von Samuel an über Nathan und Elia bis hin zu den großen Schriftpropheten. Der rechte Prophet will nicht denken und sagen, was er selbst denkt und will, sondern nur das, was Gott denkt und will. Wie schmerzlich das in der Existenz eines solchen Propheten ist, zeigt sich besonders bei Jeremia, der nun aber gerade damit in den Bereich der imago Dei gehört.

In abgestufter Weise treten einem Jeremia Hiob und mancher Psalmist zur Seite. —

Soweit das spätere Judentum<sup>36</sup> auf die Frage der Gottesebenbildlichkeit des Menschen eingeht, beschreitet es allerlei Nebenwege oder einen in andere Richtung gehenden Hauptweg. Das Erste gilt für den Rabbinismus, das Zweite für das hellenistische Judentum mit seinem großen Repräsentanten Philo. Von den Rabbinen ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nirgends in Zweifel gezogen worden. Eigentümlich ist dabei folgende Erwägung: unter den Dingen, die dem Menschen verlorengegangen sind und in der Zukunft wiederkehren sollen, nennen die Rabbinen den Glanz, die Lebenslänge, die aufrechte Gestalt<sup>37</sup>, nicht aber das göttliche Ebenbild<sup>38</sup>. Im übrigen wird das Bewahren und das Verlieren dieses Ebenbildes zu einer Sache der sittlichen Lebensführung und Gesetzeserfüllung. Von solchem Perfektionismus aus kann dann bis zu der Maxime vorgedrungen werden: Gottesebenbildlichkeit heißt Würdigsein<sup>39</sup>. Gegenüber solcher Ethisierung und Individualisierung des Begriffes begibt sich Philo auf den Weg metaphysischer Spekulation und zeigt mit seinem Denkkunternahmen mehr Verwandtschaft mit allerlei philosophischen Stimmen bis heute als mit dem Alten Testament, so sehr auch dieser Alexandriner den Anspruch erhebt, die Bibelaussagen zu exegesieren<sup>40</sup>. —

Was wir demgegenüber aus dem Alten Testament im Blick auf die dort vertretene imago-Dei-Vorstellung haben erheben und herausstellen müssen, führt unmittelbar in das Neue Testament hinein. Zwischendurch haben sich uns bei der Erörterung der alttestamentlichen Aussagen neutestamentliche Stellen aufgedrängt, die nicht nur illustrierenden, sondern exegesierenden Charakter haben.

<sup>36</sup> Vgl. dazu in dem in Anm. 27 genannten Artikel des „Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament“ die Ausführungen von Gerhard Kittel (S. 391—393).

<sup>37</sup> Diese Rabbinen sehen also nicht wie L. Koehler (siehe Anm. 25) die imago Dei in der „aufrechten Gestalt“.

<sup>38</sup> Die Belege siehe bei G. Kittel, a. a. O.

<sup>39</sup> Ebenso.

<sup>40</sup> Ebenso. Vgl. ferner H. Willms, a. a. O.

Ganz besonders gilt das für Joh. 6, 15, welche Aussage Jesus Christus als die imago Dei verdeutlicht. Wenn uns beim ersten Blick auf die neutestamentlichen imago-Dei-Stellen hat auffallen müssen, daß zuerst Jesus Christus diesen Würdetitel auf sich gezogen hat und daß der Christenmensch imago Dei als imago Christi genannt wird, hängt davon ab, daß Jesus Christus *die* imago Dei für neutestamentliches Bekennen und Erkennen ist. Womit ist das Jesus Christus in concreto?

Verbo tenus wird Jesus Christus nur an zwei Stellen, 2. Kor. 4, 4 und Kol. 3, 10, „Gottes Ebenbild“ genannt. Wenn 2. Kor. 4, 4 diese Bezeichnung nicht entfaltet ist, so möchte man im voraus an Christi Präexistenz und Postexistenz, an sein ewiges Sein am Anfang und am Ende der Welt, an seine Erhöhung denken. Wenn 2. Kor. 4, 4 unmittelbar davor die „Herrlichkeit“ (doxa) Christi genannt ist, so wird man in der soeben aufgezeigten Sicht bestärkt. Und wenn Kol. 1, 15 f. zu lesen ist: „Er (Gottes Sohn) ist das Bild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener vor aller Kreatur; denn alles wurde in ihm geschaffen im Himmel und auf Erden . . .“, so scheint es jedenfalls in der Christologie des Kolosserbriefes so zu sein, daß Christus als Weltseele und Weltschöpfer und darin und damit als Gottes Ebenbild anzusehen ist<sup>41</sup>. Abgesehen aber davon, daß nun zu erwägen ist, ob unverkennbare religions- und philosophiegeschichtliche Hintergründe der Begriffssprache des Kolosserbriefes dort nicht doch ein anderes Gesicht erhalten, ist hier auf ein Doppeltes hinzuweisen: a) Die Hoheit dieses Christus ist sowohl im Bereich seiner Präexistenz als in dem seiner Postexistenz nicht losgelöst von seiner Unterordnung unter Gott, dessen gehorsamer Sohn er ist. Auf Grund von Phil. 2, 6 ff., wo der gegenüber Kol. knappere und doch umfassendere Christushymnus vorliegt, kann und muß man geradezu von der Demut des präexistenten Christus sprechen, der es ja abgelehnt hat<sup>42</sup>, „Gott gleich zu sein“, der „vielmehr sich

<sup>41</sup> Siehe dazu Martin Dibelius, An die Kolosser, 2. Auflage, Tübingen 1927, z. St.

<sup>42</sup> Zu der Phil. 2, 6 stehenden Wendung „nicht für Raub achten“ vgl. neuerdings Anton Friedrichsen in der „Theologischen Zeitschrift“, 3. Jahrgang, Basel 1947, S. 395 f.

selbst entäußerte, indem er Sklavengestalt annahm . . .“ Und was dieselbe Demut auch des erhöhten und wiederkommenden Christus betrifft, so muß darauf hingewiesen werden, daß er es sich auferlegen lassen wird, am Ende der Zeiten nach seinem Sieg über alle gottwidrigen „Mächte“ seine Herrschaft an Gott zurückzugeben: „Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei“ (1. Kor. 15, 28). b) Der genannte Christushymnus Phil. 2, 6 ff. bezieht mit dem größten Nachdruck die Geschichte des dann in seinem Erdenleben erniedrigten Christus in das Ganze ein, das füglich nicht auseinandergerissen werden darf: „Er erniedrigte sich selbst, indem er gehorsam war bis zum Tode, zum Tode aber am Kreuz.“ Wie bedeutsam diese Demut Christi in der Lebensgeschichte Jesu von Nazareth, die bei allen christologischen Aussagen immer mitzudenken ist, sich ausmacht, hat Paulus einmal in eine denkbar knappe Formel zusammengedrängt: „ . . . Gott sandte seinen Sohn, von einem Weibe geboren, unter das Gesetz getan“ (Gal. 4, 4). Daß zur Erfassung des Christus als der imago Dei gerade diese Aussagen neben und inmitten aller „hohen“ Christologie mitzudenken und mitzubedenken sind, dafür zeugt innerhalb des Neuen Testaments wohl am kräftigsten der Hebräerbrief, wenn dort inmitten einer besonders hohen Christologie dieser Satz steht: „Und er hat, obwohl er Sohn war, an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt“ (Hebr. 5, 8). Alles, was in allen vier Evangelien erzählt ist, ist in den Dienst dieser imago-Dei-Christologie gestellt: dieser Christus wendet sich an die Mühseligen und Beladenen, die Armen, die Schwachen, die Kranken, die Kinder, an die nicht Selbstmächtigen, an die „hommes au niveau des exclus“, von denen im Vortrag des Herrn Louis Massignon so eindrucksvoll gesprochen worden ist. Daß dabei wie im Alten Testament die Problematik der Macht erkannt ist, zeigt sich in Jesu Stellung zu den Mächtigen der Welt, wenn er sich im Rangstreit der Jünger so äußert: „Die Könige der Völker herrschen über sie, und ihre Gewalthaber lassen sich Wohltäter nennen. Ihr dagegen nicht so . . .! Ich aber bin mitten unter euch wie der Dienende“ (Luk. 22, 25 ff.).

Weil diese Christussicht gilt, weil die Kirche als sein Leib eine

kämpfende, noch nicht äußerlich siegende Schar ist, ist der Christenmensch, soll der Christenmensch sein eine imago Christi. *Verboten* kommt diese Christenbezeichnung nur an drei Stellen des Neuen Testaments vor, die wiederum auf das Corpus Paulinum beschränkt sind: Röm. 8, 29; 1. Kor. 15, 49; 2. Kor. 3, 18. Sicherlich ist dabei jeweils an den auferstandenen, den wiederkommenden, den verklärten Christus gedacht, der aber in all dieser seiner Herrlichkeit, wie wir gesehen haben, nicht abzutrennen ist von dem Christus in all seiner Niedrigkeit und Demut.

Nur dreimal wiederum bei Paulus findet sich schließlich auch der Ausdruck „Gottes Ebenbild“ für den Menschen. Eine besondere Bewandnis hat es mit Röm. 1, 22 f., wenn aus dieser Stelle der uns beschäftigende Würdetitel nur indirekt zu erschließen ist. In seiner Darlegung über die Gottlosigkeit der Heiden geißelt Paulus den Götzendienst so: „Während sie behaupteten, weise zu sein, wurden sie zu Toren und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild (*ὁμοίωμα*, was auch mit „Ähnlichkeit“ wie das hebräische *dēmūt* übersetzt werden kann) der Gestalt (*εἰκών*, was das übliche Korrelat zu *šālām* ist) des vergänglichen Menschen und von Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Tieren.“ Hier hat der Mensch, der die Verheißung von Gen. 1, 26 in ihr krasses Gegenteil verkehrt, den ihm eignen sollenden Titel „imago Dei“ verspielt. Kol. 3, 10 werden die Christen gemahnt, sich als solche zu benehmen, die ihr „den neuen (Menschen) angezogen habt, der nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert wird“. An diese Sicht des Menschen schließt sich sofort (Vers 11) die Wendung an: „wo nicht (mehr) ist Grieche und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus“. Wenn die Aufhebung der volkhaften und sozialen Unterschiede eine Auswirkung der imago Dei ist, so ist diese nicht humanitär, sondern christologisch verankert, d. h. mit Christus als der imago Dei verbunden. An der Parallelstelle Gal. 3, 28 ist dieser Vorgang ebenso christologisch auf die Aufhebung auch des Geschlechtsunterschiedes ausgedehnt: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus.“ Von hier aus mag man an der letzten noch zu nennenden imago-Dei-Stelle Anstoß nehmen:

„Ein Mann soll das Haupt nicht verhüllen (scil. im Gottesdienst im Gegensatz zur Frau), da er Bild und Glanz, d. h. Abbild und Abglanz, Gottes ist; die Frau aber ist Abglanz des Mannes“ (1. Kor. 11, 7). Zu dieser vielverhandelten Weisung ist einmal zu sagen, daß die davor genannte ebenfalls von Paulus stammende Weisung über die Aufhebung auch des Geschlechtsunterschiedes kein Freibrief für allerlei bloße Emanzipationsbestrebungen gegen jegliche Sitte sein darf. Dazu ist aber dann vor allem noch dies zu sagen, daß die hier als „Abglanz des Mannes“ betrachtete Frau keineswegs für ihre Person der Würde als imago Dei verlustig geht, die hier scheinbar nur dem Manne zugesprochen wird. Denn die Würde und Macht des Menschen als imago Dei ist ja nicht in seinem eigenen Wesen begründet, sondern etwas von Gott Abgeleitetes, worauf wir bei der Auslegung aller Bibelstellen immer wieder den Finger gelegt haben. An *dieser* imago Dei sind Mann und Frau beteiligt. Gegenüber Christus, der allein im eigentlichen Sinne *die* imago Dei ist, sind alle Menschen in ihrer Gottesebenbildlichkeit ohnehin nicht im Zustand des Selbstmächtigen, sondern des von Gott und seinem Christus Abgeleiteten.

Damit stehen wir am Schluß unserer Erörterungen des biblischen Menschenbildes als der imago Dei. Soweit ein damit konkurrierendes Menschenbild ernsthaft ist, hat es bis auf diesen Tag einen stoischen Grundzug, wie er bei Horaz formuliert ist: „Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae“ („Wenn der Erdkreis krachend einstürzt, so werden die Trümmer einen Fürchtlosen treffen“). Von hier aus bekommt das pathetische Wort des Sophokles je und je Auftrieb: „Πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει“ („Vieles Gewaltige lebt, und nichts ist gewaltiger als der Mensch“). Die neuere Existentialphilosophie ist sicherlich nicht so optimistisch, wenn sie demgegenüber viel von der Angst, in die wir „geworfen“, und vom Tod, dem wir „verhaftet“ sind, spricht, ist aber dann doch bei aller Verhaltenheit von demselben antiken Pathos getragen. Die Bibel Alten und Neuen Testaments hat dieses Pathos nicht. Der dem Tode verhaftete Mensch ist nicht letztlich in die Angst, sondern auf Gott geworfen. Der Mensch ist imago Dei.

Antwort. Festschrift für Karl Barth. EVZ (vormals Evangelischer Verlag Zollikon): Zürich 1956, S. 84–98.

## DIE IMAGO-LEHRE VON KARL BARTH UND DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Von JOHANN JAKOB STAMM

Von dem vielen Neuen, das Barth in seiner Auslegung von Genesis 1 und 2 der alttestamentlichen Wissenschaft zu beachten und zu verarbeiten aufgegeben hat, steht seine Anschauung vom Wesen der Gottebenbildlichkeit gewiß im Vordergrund. Immer wieder fühlt sich der Exeget veranlaßt, zu den betreffenden Abschnitten der Kirchlichen Dogmatik (III/1 S. 204–233) zurückzukehren und das Für und Wider zu erwägen. So mag es denn erlaubt sein, mit dem im Laufe der Genesisvorlesungen wiederholt empfundenen Problemen einmal öffentlich hervortreten; es geschieht in der Zuversicht, daß der verehrte Meister auch die suchende und fragende Auseinandersetzung als ein kleines Zeichen des Dankes annehmen wird.

Die Anlage des Beitrages ist folgende: In einem ersten Abschnitt ist die Auffassung Barths dargelegt, und ein zweiter nennt die Ergebnisse der alttestamentlichen Wissenschaft; ein dritter enthält Fragen, die von dieser her an Barth zu stellen sind, und ein vierter solche, die sich von seiten Barths der genannten Wissenschaft gegenüber ergeben.

### I.

Bei der Wiedergabe von Barths Stellung müssen wir uns auf eine knappe definitionsmäßige Fassung beschränken, welche die geistige Spannweite des ursprünglichen Zusammenhangs in der Dogmatik nicht genügend hervortreten läßt.

Barth nimmt seinen Ausgangspunkt von dem die Erschaffung des Menschen einleitenden: „Lasset uns Menschen machen!“ (Gen. 1, 26). Dieser Plural ist in der neueren Forschung weithin überein-

stimmend auf die Gott umgebenden Himmels- oder Engelmächte, den himmlischen Hofstaat, bezogen worden. Barth stellt demgegenüber die Frage (S. 215): „Wie sollten nicht-göttliche Wesen dazu kommen, einem Schöpfungsakt nicht nur beratend zu assistieren, sondern, wie es hier ausdrücklich heißt, aktiv an ihm teilzunehmen, Menschen zu machen?“ Er macht ferner auf die Merkwürdigkeit aufmerksam, daß dem „unser Bild“ von Vers 26 in Vers 27 ein „sein Bild“ entspricht. Das führt zum Ergebnis, es gehe bei dem „Lasset uns Menschen machen!“ um eine „Gesinnungs- und Tatgemeinschaft im göttlichen Wesen selbst und nicht um eine solche zwischen Gott und irgendwelchen nicht-göttlichen Wesen“<sup>1</sup>. Von da aus wird die trinitarische Exegese der alten Kirche nicht voll bejaht, jedoch zugestanden, daß sie den Aussagen des Textes mit ihrem Bild von Gott, der Einer ist und dennoch den Unterschied von Ich und Du in sich hat, „näher kommt und gerechter wird“ als die moderne Erklärung (S. 216). Es ist wichtig, festzuhalten, daß Barth dem Text das Zeugnis über Gott entnimmt, er sei Einer, aber dennoch nicht einsam, da er „den Unterschied und die Beziehung von Ich und Du in sich selber hat“.

Das ist das eine Fundament, auf dem Barths Deutung ruht; das andere findet er (S. 219) im Schluß von Vers 27: „als Mann und Frau schuf er sie“. Das sei eine „geradezu definitionsmäßige Erklärung des Textes“, an welcher die Ausleger bisher zu ihrem Schaden achtlos vorbeigegangen. Nun übersetzt Barth das hebräische *besalmenu kidmutenu* „in unserem Urbild nach unserem Vorbild“, und demgemäß unterscheidet er beim Wesen der Gottebenbildlichkeit das Urbildliche und das Nachbildliche. Und das letztere findet er eben (nach Vers 27) im „Gegeneinander und Füreinander von Mensch und Mensch, nämlich in dem von Mann und Frau“. Das Urbildliche oder Vorbildliche im Wesen Gottes, nach dem der Mensch geschaffen, besteht im Gegenüber von Ich und Du. Im

<sup>1</sup> Vgl. auch die Formulierung auf S. 204: „Der Schöpfungsbefehl richtet sich hier zunächst gar nicht nach außen, er geht nicht in der Richtung der zu schaffenden Kreatur, sondern richtet sich in der Form jenes ‚Lasset uns!‘ nach innen; er ist Aufruf zu einer innergöttlichen Einmütigkeit der Absicht und Entschließung.“

Menschen wiederholt sich die göttliche Lebensform; der Mensch ist so wenig einsam wie Gott (S. 207 f.). Jener „wiederholt in seinem Gegenüber zu Gott und in seinem Gegenüber zu seinesgleichen das Gegenüber, das in Gott selber ist“ (S. 208)<sup>2</sup>. Es besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf eine „*analogia relationis*“, die in folgender Weise definiert wird (S. 220): „Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, ... so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau.“ Im Anschluß an diesen Satz wird der Charakter der Analogie betont: Bei Gott handelt es sich um Ich und Du in *einem* Wesen, beim Menschen stets um das Verhältnis zwischen zwei Individuen. Und wie beim Tier hat dieses Ich-Du-Verhältnis bei ihm die Form der Geschlechtlichkeit. Beides gehört nicht zur Gottebenbildlichkeit, sondern zur Geschöpflichkeit des Menschen. Im Sinne der Analogie sei nicht Gleichheit gemeint, sondern „Entsprechung des Ungleichen“.

Der so verstandenen Ebenbildlichkeit ist eigen, daß sie im Unterschied zu verbreiteten Auffassungen nicht in einer Eigenschaft oder Verhaltensweise zu finden ist. „Sie besteht, indem der Mensch selber und als solcher als Gottes Geschöpf besteht“ (S. 207).

Über die genannten Haupttatsachen hinaus sind bei den Ausführungen Barths noch folgende Punkte zu beachten:

1. Die These, wonach die Ebenbildlichkeit in der Herrschaft des Menschen im Bereich der Schöpfung bestehe, wird abgelehnt; denn diese Herrschaft sei nicht das Wesen der Imago, sondern nur ihre Folge (S. 210 und 218).

2. Im Blick auf Genesis 5, 1; 5, 3; 9, 6 wird betont (S. 224 f.), daß das Alte Testament die Lehre vom Verlust der Ebenbildlichkeit

<sup>2</sup> Vgl. auch die Sätze auf S. 222: „Was aber ist das Urbild, in dem oder das Vorbild, nach dem der Mensch geschaffen wurde? Nach unseren vorangehenden Überlegungen die Beziehung und Unterscheidung von Ich und Du in Gott selber. In Entsprechung zu dieser Beziehung und Unterscheidung in Gott selber ist der Mensch von Gott geschaffen: als von Gott anzuredendes Du, aber auch als Gott verantwortliches Ich, im Verhältnis von Mann und Frau, in welchem der Mensch des anderen Menschen Du und eben damit und in Verantwortung diesem Anspruch gegenüber selber Ich ist.“

nicht kenne. Für Barth ist das eine Bestätigung dafür, daß diese nicht in einer bestimmten Eigenschaft des Menschen gesucht werden dürfe. „Was der Mensch nicht besitzt, das kann er wie nicht vererben, so auch nicht verlieren“ (S. 225).

3. Die Erörterung über den sprachlichen Sinn von *sälām* und *demut* nimmt (S. 221 f.) nur einen verhältnismäßig schmalen Raum ein. Barth schreibt: „Es betont aber *zelem*, das zur Bezeichnung von plastischen oder gemalten Darstellungen, auch von Götzenbildern gebraucht wird, mehr den Charakter des Bildes als vollendet dastehendes Werk (im Gegensatz zu dessen Gegenstand), während *demut* den Begriff und die Entstehung des Bildes gewissermaßen analysiert und soviel wie Abbildung, Kopie, Nachahmung (im Gegensatz zu einem Original) bedeutet.“

4. Die gewöhnlich zur Aufhellung des Sinnes der Aussage von Genesis 1, 26 herangezogene Stelle Genesis 5, 3 wird von Barth dazu nicht benützt. Er bemerkt (S. 223): „Daß Adam den Seth ‚nach und in‘ dem Bilde Gottes gezeugt habe, steht nun einmal nicht da, sondern daß er ihn — und das ist etwas Anderes — ‚nach und in‘ seinem, Adams eigenem Bilde, gezeugt habe.“

## II.

Um die Stellung der alttestamentlichen Wissenschaft darzulegen, ist die folgende Literatur<sup>3</sup> herangezogen worden:

a) Kommentare zur Genesis: Delitzsch (1887), Dillmann (1892), Holzinger (1898), Gunkel (1901) [id. in der 3.—5. Auflage], König (1919), Procksch 2—3 (1924), Heinisch (1930), Jacob und Vischer (Das Christuszeugnis des Alten Testaments. I, 1934), Frey (1935), Zimmerli (1943), von Rad (1949), Junker (1953).

b) Alttestamentliche Theologie: König (1922, S. 226—229), Eichrodt (II, 1935, S. 60—65), Sellin (1936, S. 58), Koehler (1936, S. 133; 1953, S. 135), Procksch (1950, S. 302).

<sup>3</sup> Die hier aufgeführten Werke und Abhandlungen werden im weiteren einfach mit dem Namen ihrer Verfasser zitiert.

c) Abhandlungen und Aufsätze: J. Hehn: Zum Terminus „Bild Gottes“ (Sachau-Festschrift, 1915, S. 36—52), W. Caspari: Imago divina (Festschrift für R. Seeberg I, 1929, S. 197—208), G. von Rad: Die Gottesebenbildlichkeit im AT (Th. Wb. z. NT ed. Kittel II, 1935, S. 387—390), J. Hempel: Das Ethos des Alten Testaments, 1939, S. 174 und 200 f., P. Humbert: Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse, 1940, S. 153—175 (Chap. V: «L'Imago Dei» dans l'Ancient Testament), Th. C. Vriezen: La création de l'homme d'après l'image de Dieu (Oudtestamentische Studiën II, 1943, S. 87—105), K. Galling: Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht (Mainzer Universitäts-Reden, Heft 3, 1947, S. 11 f.), K. L. Schmidt: Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament (Eranos-Jahrbuch 1947, Zürich 1948, S. 149—195) [in diesem Band S. 10—48], L. Koehler: Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26 (Theol. Zeitschrift 4, 1948, S. 16—22) [in diesem Band S. 3—9].

Wer diese Literatur übersieht, wird es wagen dürfen, beim Jahr 1940 einen Einschnitt zu machen: Vor diesem Jahr nämlich gibt es über das Wesen der Imago eine Vielfalt von Meinungen, nach diesem herrscht jedoch in den Hauptpunkten weithin Übereinstimmung. Es würde nun zu weit führen, wollten wir *die vor 1940 geäußerten Ansichten* der Reihe nach aufzählen. Wir beschränken uns darauf, diese nach Gruppen zusammengefaßt darzustellen. Soweit ich sehe, lassen sich dabei deren vier unterscheiden:

1. Die Ebenbildlichkeit besteht in einem geistigen Vorzug des Menschen, das heißt in seiner Selbstmächtigkeit (Delitzsch), seiner Begabung und dem Sinn für das Ewige, Wahre und Gute (Dillmann), in Ich-Bewußtsein, Denkfähigkeit und Unsterblichkeit (König), in der Vernunft (Heinisch), in der Persönlichkeit (Procksch und ähnlich Sellin), in der geistigen Überlegenheit (Eichrodt), in geistigen Fähigkeiten und einem anerschaffenen Herrscheradel (Jacob).

2. Die Ebenbildlichkeit besteht in der Herrschaft über die Mitgeschöpfe, so Holzinger, Koehler (1936) und Hempel. Der letztere formuliert (S. 201) kurz und bündig: „Bild Gottes sein, heißt für den Menschen . . . Gottes Wesir sein.“

3. Sie besteht in der Gestalt, die der Mensch derjenigen Gottes ähnlich hat. Das vertritt Gunkel, der nach Sätzen über Genesis 5,

1–3 schreibt: „Demnach bezieht sich diese Ebenbildlichkeit in erster Linie auf den Körper des Menschen; wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist.“ Ähnlich äußert sich von Rad (1935) mit dem Satz: „Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist vornehmlich leiblich zu verstehen“ (S. 389).

4. Sie besteht im Unterschied zu der unter 1 genannten Auffassung nicht in einer einzelnen Eigenschaft des Menschen, sondern sie ist „Ausdruck der unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und Mensch“. So versteht es Vischer, der verdeutlichend hinzufügt (Chr.-Z. I, S. 60 f.): „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen haben wir nicht als eine dem Geschöpf ruhend und gesichert eignende zu verstehen, sondern als eine ihm im strengsten Sinn immer erst zukommende, nämlich im Ereignis der Offenbarung ihm zukommende, nicht als Erfüllung, sondern als Verheißung<sup>4</sup>.“

Im Rückblick stellt man leicht fest, daß Gunkel unter den Exegeten seiner Epoche in der Minderheit war. Freilich bedarf das einer gewissen Korrektur, und zwar deshalb, weil seine Ansicht wie eine Art Unterströmung auch da vorhanden ist, wo sie doch nicht übernommen wurde. Das kann sich (Eichrodt, Hempel) so ausprägen, daß der Gedanke der Gestaltähnlichkeit einer urtümlichen und in der Priesterschrift überwundenen Vorstufe des Textes zugewiesen wird. Es zeigt sich weiter so, daß die Ähnlichkeit in der Gestalt als ein neben den geistigen Gaben mit gesetztes, von ihnen aber in den Hintergrund gerücktes Faktum hingestellt wird. Nach dieser Richtung hin bemerkt Dillmann (S. 32 f.), die leibliche Gestalt des Menschen, der Ausdruck und das Werkzeug seines Geistes, sei von

<sup>4</sup> Für sich steht Caspari, welcher meint (S. 204), das *besalmenu* von Vers 26 sei wohl aus Vers 27 nachgetragen. Für das allein ursprüngliche *kidmutenu* empfehle sich die Wiedergabe: „getreu unserm Plane“ (S. 199). — Durch die Freundlichkeit von E. Wolf werde ich noch auf den Aufsatz von Edo Osterloh aufmerksam: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Eine exegetisch-systematische Untersuchung zu Gen. 1, 27 (Theologia viatorum, 1939, S. 9–32). Er erklärt Gen. 1, 27 durch Gen. 2, 16. 17 und glaubt so, die Gottebenbildlichkeit des Menschen verstehen zu müssen als „die schöpfungsmäßige Bestimmtheit menschlicher Existenz durch das Wort Gottes“.

dessen geistigem Wesen nicht zu trennen „und soll gewiß auch nach dem Sinn des Verfassers aus dem Begriff der Ebenbildlichkeit nicht ausgeschlossen sein“. Auf eine dritte Art begegnet das gleiche Anliegen bei Procksch (1924, S. 448 f.), der glaubt, die Worte *säläm* und *demut* auf zwei Seiten der Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch verteilen zu können: *säläm* auf die konkrete — „Die belebte Menschengestalt ist das einzige adäquate Abbild der göttlichen Gestalt“ — und *demut* auf die abstrakte Seite, worunter, wie wir sahen, die Persönlichkeit verstanden wird. Wohl in einer gewissen Abhängigkeit von Procksch finden sich bei Frey (S. 18) die Sätze: „Er will Menschen schaffen ‚nach seinem Bilde‘, das heißt Wesen, die in ihrer Erscheinung ein Abbild der unsichtbaren Majestät Gottes sein sollen, — und ‚nach seinem Gleichnis‘, das heißt Geschöpfe, die in ihrem Wesen von der Art des persönlichen Gottes, Abdruck, Ausdruck seines Wesens sein sollen, Geschöpfe, die beherrschend in ihrer Einzigartigkeit sich abheben sollen von der übrigen Schöpfung.“

Was nun die *Exegese nach 1940* anlangt, so besteht die in den Hauptpunkten herrschende Übereinstimmung darin, daß die *Gestaltähnlichkeit* als das Wesen der Imago bezeichnet wird. Grundlegend war hier die eben im genannten Jahr erschienene Schrift von Humbert. Auf dem Hintergrund der Lehre Calvins, die zunächst ausführlich wiedergegeben wird, hat der Genannte die alttestamentlichen Belege für *säläm* und *demut* untersucht mit folgendem Ergebnis: 1. *säläm* bezeichnet „die äußere Nachbildung, das plastische Bild, und wird angewendet auf ein gehauenes oder ein gegossenes Bild, auf eine Statue“, 2. *demut* bezeichnet « dans la majorité des cas, un objet et souligne que cette image n'implique pas une identité parfaite, précise et substantielle entre les grandeurs comparées, mais seulement leur ressemblance ». Auf Grund dieser Feststellungen zieht Humbert für Genesis 1, 26 den Schluß, dem Sinn von *salmenu* gemäß sei der Mensch geschaffen « avec la même physique que la divinité, qu'il en est une effigie concrète et plastique, figurée et extérieure ». Nach *demutenu* jedoch sei der Mensch nicht in Identität mit Gott, sondern nur in Ähnlichkeit mit ihm geschaffen. Durch dieses Wort wolle der Verfasser jeder zu realistischen Interpretation von *säläm* zuvorkommen.



Der Argumentation von Humbert pflichtete Koehler (1948/53) bei. An der ersten Stelle gibt er (S. 18) für *sälām* die Bedeutungen: Statue (Gottesbild), Plastik (plastische Nachbildung), Flachbild (Relief oder Zeichnung [auf Stuck]) an. Das Wesen der Imago erblickt er im besonderen in der aufrechten menschlichen Gestalt, wobei er ausdrücklich die von ihm früher geteilte Meinung (s. oben unter 2) widerruft. Zu einem ähnlichen Ergebnis ist auch Vriezen gekommen. Von Humbert und Koehler unterscheidet er sich nur in der Beurteilung der Stellen Psalm 39, 7 und 73, 20, an denen das Wort *sälām* im Sinne von „Schatten“, „flüchtiges Bild“ vorzukommen scheint. Während die zwei genannten Forscher dieses seltene *sälām* für sich stellen und es von einer Wurzel ableiten, die nach dem Akkadischen und Arabischen „schwarz“, „dunkel sein“ bedeutet, nimmt Vriezen nur einen einzigen Begriff *sälām* an, der sowohl den Sinn von „Statue“ und „Bild“ als auch „flüchtige Darstellung“ hatte. Von da aus glaubt er, für Genesis 1, 26 die Termini abstrakter auffassen zu sollen, als das Humbert getan. « Il y a un *selem elohim*, une image dans le sens de forme, d'apparition d'*elohim* et d'après cette forme l'homme a été formé » (S. 96). Es ist das gewiß eine Unterscheidung, die man beachten muß, doch führt sie nicht aus der grundlegenden wissenschaftlichen Übereinstimmung hinaus. In ihrem Bereich liegt auch die Exegese von Zimmerli, Schmidt, von Rad und Procksch (1950), die darum des Näheren nicht charakterisiert sei.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt demgegenüber Galling ein. Er negiert zwar als „tertium comparationis“ die Leiblichkeit nicht, nur dürfe sie nicht für sich allein genommen werden, da das „ein zu starkes Hereinziehen Gottes in den menschlichen Vorstellungsbereich“ bedeute (S. 11). Zugleich wird aber davor gewarnt, die Entsprechung von Urbild und Abbild rein auf das Geistige zu beschränken. Mit dieser Stellungnahme setzt Galling vermittelnde Tendenzen fort, wie sie bereits vor 1940 bestanden. Ganz ausgesprochen in diesen früheren Zeitabschnitt gehört der Sache nach Junker. Er sieht (S. 13) das Wesen der Imago in den überragenden Geisteskräften, die der Mensch allein besitzt; ein Urteil, das ohne weiteres oben unter Nummer 1 eingereiht werden könnte.

Wollte man für die Jahre nach 1940, von dieser einen Ausnahme

abgesehen, nun nur Übereinstimmung finden, so wäre das Bild unscharf gezeichnet. Denn es gibt Unterschiede, nur betreffen sie nicht die Imago als Gestaltähnlichkeit, sondern mehr die Frage, ob sich ihr Wesen darin erschöpfe, oder ob sie darüber hinaus noch einen weiteren und tieferen Sinn habe.

Am zurückhaltendsten ist hier Koehler (1948/53), dem es genügt, festzustellen, nach Genesis 1, 26 sei der Mensch in aufrechter Gestalt geschaffen und darin von allen andern Lebewesen unterschieden und „neben Gott (und die Götter), so wie ihn sich das Alte Testament dachte“, gerückt. Auf einer ähnlichen Linie bewegt sich Zimmerli: Die Gottebenbildlichkeit meint die Gestalt, und das ist ein unfertiges, äußeres Verständnis derselben, dem ein Weiterdenken, wie es das Neue Testament dann gebracht hat, noch ferne liegt. Auch bei Humbert bleibt es rein bei der Gestalt, jedoch sucht er die geistige Bedeutung dieser Sache im Zusammenhang mit Israels Umwelt herauszustellen: als Polemik gegen die Darstellung des Göttlichen durch gott-menschliche Mischwesen, als Abgrenzung des Menschen gegenüber dem Tier und als Gegensatz zu einer babylonischen Anschauung (Weltschöpfungsepos VI und VII), wonach die Götter mit den Menschen blutmäßig verbunden sind.

Indessen hat man allein vom alttestamentlichen Text ausgehend geglaubt, mehr nach innen zum Geistigen hin vorstoßen zu können. So findet es sich bei von Rad bereits in seinem Beitrag von 1935, indem er Genesis 1, 26 durch Psalm 8, 6 verdeutlicht: „Du machtest ihn wenig geringer als Engel, mit Ehre und Hoheit (*kabod wehadar*) kröntest du ihn.“ Hier sei die Aussage von der Gottähnlichkeit des Menschen gewissermaßen durch die Begriffe *hadar* und *kabod* ausgelegt, wobei der erste sich auf die äußere Erscheinung beziehe, der zweite aber mehr meine. „Es ist die ‚gravitas‘ des Menschen, das Imponierende an ihm; also wohl etwas Sinnfälliges, aber doch noch mehr, nämlich die ganze innere Mächtigkeit, die ihm eignet“ (S. 389 f.). Das gleiche Verständnis der Gottebenbildlichkeit bezeuge im Grunde auch die Stelle Jesus Sirach 17, 3: „Mit Macht, wie er sie selber hat, bekleidete er ihn, und nach seinem Bilde schuf er ihn.“ In dem Werk von 1949 betont von Rad wieder die leibliche Seite an der Gottebenbildlichkeit, um fortzufahren: „Indessen wird man gut tun, so wenig wie möglich das Leibliche

und Geistige zu zerreißen: Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen“ (S. 45).

Ein Stück weit mit Humbert geht Vriezen, indem er der Ebenbildlichkeitsaussage ebenfalls und in ähnlichem Sinne eine kritische Funktion gegenüber altorientalischen Vorstellungen beimißt. Doch geht er mit den folgenden zwei positiven Wesensbestimmungen weiter als jener:

1. Zur Imago als Ähnlichkeit in der Gestalt gehört alles hinzu, was den Menschen vom Tier unterscheidet. „Das ist die Totalität des menschlichen Wesens, die nicht nur seine körperlichen, sondern auch seine geistigen Fähigkeiten umfaßt“ (S. 99).

2. Als Träger des Gottesbildes befindet sich der Mensch zu Gott in der gleichen Beziehung wie der Sohn zum Vater.

Anregungen von Rads dürften eingewirkt haben, wenn Procksch (1950, S. 302) ausführt: „Daß Gestalt und Wesen Gottes sich im Menschen verbildlichen soll, wird man sich am Begriff der Ehre (*kabód*), auch wenn er hier nicht gebraucht ist, zu vergegenwärtigen haben, wie es Paulus getan hat (1. Cor. 11, 7: *doxa*). In seinem *kabód* kommt Gott zur Erscheinung; so will er auch im Menschen zur Erscheinung kommen.“ Galling, bei dem, wie bemerkt, das Äußere an der Ebenbildlichkeit weniger hervortritt, kommt demgemäß leichter zu einem geistigen Verständnis. Er schreibt (S. 12): „Der gottheitlich *elohimartige* Mensch soll als einer gekennzeichnet werden, der zur Sphäre Gottes gehört. Bild Gottes ist er als Gegenüber Gottes.“

Es ist nicht unsere Absicht, die zuletzt aufgeführten Antworten kritisch zu prüfen, da sie uns beinahe weniger wegen ihres Gehaltes wichtig sind, als mehr wegen des Anliegens, das sie zum Ausdruck bringen, oder auch wegen der Frage, die sie aufwerfen. Auf das inhaltliche Problem wird unten im Abschnitt IV an Hand des alttestamentlichen Textes zurückzukommen sein.

Im vorstehenden waren wir genötigt, in der Auslegungsgeschichte beim Jahr 1940 eine Grenzlinie anzunehmen. Freilich ergab sich, daß Fäden hinüber und herüber laufen, die Trennung also durchaus keine absolute ist. Das trifft um so mehr zu, als noch Gemeinsamkeiten in der Exegese vor und nach 1940 zu nennen sind, die bisher nicht zur Sprache kamen:

Dazu gehört vor allem die Einsicht, daß das Alte Testament den von der reformatorischen Theologie behaupteten Verlust der Ebenbildlichkeit nicht kennt. Auf Grund der Stellen Genesis 5, 1–3; 9, 6 und Psalm 8, 4ff. kann in der Tat in der Sache kein Zweifel bestehen, und so läßt sich denn auch in der Forschung ein weithin einmütiges Urteil feststellen, das sich bei Dillmann, Gunkel, Eichrodt, Humbert, Koehler, Zimmerli, Vriezen und von Rad je ähnlich ausgesprochen findet. Allerdings hat von Rad im Beitrag von 1935 eine gewisse Konzession nach der Seite der Reformatoren hin versucht: Die nach dem Aufriß der Priesterschrift abklingenden Lebensjahre des Menschen deuteten einen Verfall der ursprünglichen Lebenskräfte und seines göttgegebenen Habitus an. Dieser Verfall könne nicht ohne Bezug auf die Gottebenbildlichkeit verstanden werden. Dagegen hat Humbert Widerspruch erhoben mit der Frage (S. 173), wie denn die rein äußerliche Imago durch ein zunehmendes Altern des Menschengeschlechtes ausgewischt werden könne. Es ist deutlich, wie dieses Urteil von der eng umgrenzten Auffassung Humberts bestimmt ist. Aber auch, wenn man weitergehen und die Imago nicht nur im Äußeren der Gestalt finden müßte, dürfte, weil die Gestalt auf alle Fälle mit dazu gehört, der Satz, mit dem Humbert seine Erwägungen zu dieser Sache abschließt, dauernd gelten. Er lautet: «La portée principielle, théologique et anthropologique, de l'imago est absolument incompatible avec le dogme de sa perte par une chute . . .»

Eine zweite wichtige Gemeinsamkeit über die Zeitabschnitte hinweg betrifft das Verständnis des Plurals in dem Satz: „Lasset uns Menschen machen!“ (Gen. 1, 26). Er wird, wie schon früher bemerkt, weithin übereinstimmend im Blick auf 1. Könige 22, 19 und Hiob 1, 6ff. auf die Gott umgebenden Himmels- oder Engelmächte, den himmlischen Hofstaat, bezogen. Eine abweichende Meinung vertreten König und Junker, die hier einen „Plural der Selbstberatung“ finden. Ähnlich ist es bei Koehler (1948, S. 21 f.), für den es sich bei dem Wir um eine das Ich vermeidende Ausdrucksweise der Alltagssprache handelt.

Eine dritte und weniger wichtige Gemeinsamkeit besteht in der namentlich von Delitzsch, König, Humbert, Vriezen und Baumgartner (bei Schmidt S. 168, Anm. 17) betonten Tatsache, daß die

Präpositionen *be* und *ke* an der Stelle Genesis 1, 26 einander sehr nahe stehen. Folgende Gründe werden dafür aufgeführt:

1. Der Wechsel an der Stelle Genesis 5, 3, wo wir *bidmuto kesalmo* haben und die abweichende, Genesis 1, 26 entsprechende Verteilung der Präpositionen in einer Anzahl hebräischer Handschriften gewiß als einen nachträglichen Versuch zum Ausgleich auffassen dürfen.

2. Genesis 5, 1 bietet *bidmut*, wo 1, 26 *kidmutenu* hat.

3. Die Tatsache, daß es im Hebräischen neben dem sogenannten „*be* essentialis“ noch ein sogenanntes „*be* der Norm“ gibt im Sinne von „gemäß“, „nach“. Belege für dieses zweite *be* liefern die Stellen Exodus 25, 40; 30, 32. 37. Dieses steht in der Bedeutung offensichtlich dem *ke*, der bekannten Partikel des Vergleichs, nahe.

4. In der späteren Sprache (Chronik, Esra, Nehemia) tritt die Präposition *be* in der Bedeutung „auf Grund von, gemäß“ vielfach für *ke* ein.

5. Septuaginta und Vulgata bringen, zum Unterschied von der Peschitto, an Stelle der zwei hebräischen Präpositionen deren je nur eine.

### III.

Von allen Fragen, welche von der alttestamentlichen Wissenschaft her an Barth gestellt werden können, gilt die weitaus wichtigste ohne Zweifel der Auffassung des Plurals in dem: „Lasset uns Menschen machen!“ Kann er so verstanden werden, wie Barth will? Viele haben hier wohl schnell eine ablehnende Antwort zur Hand, indem sie darauf hinweisen, daß es im Alten Testament keine Stelle gibt, aus der eine Reflexion über eine Mehrheit von Personen im göttlichen Wesen spricht. So richtig diese Antwort ist, so einseitig und darum unbefriedigend ist sie doch. Sie hält sich allein daran, daß das Alte Testament Vorbereitung des Neuen ist, oder sachgemäßer mit K. D. III/1 S. 123 gesagt, daß der in Israel anhebende Gnadenbund in Jesus Christus erfüllt ist. Jene Antwort trägt aber auch der Tatsache nicht Rechnung, daß innerhalb der Vorbereitungsgeschichte des Alten Bundes die Erfüllungszeit mit ihren Gaben bereits schattenhaft vorgeprägt ist. Von da aus wird

man die Möglichkeit und gar das Recht von Barths Erklärung einräumen müssen; denn es ist nicht von der Hand zu weisen, daß es im Alten Testament Stellen geben kann, in denen schattenhaft das im Neuen Testament enthüllte dreieinige Wesen Gottes ange-deutet erscheint. Als ein Beleg, der hierfür vielleicht in Frage käme, ist K. D. I/1 S. 330 Jesaja 61, 1f. aufgeführt. Damit ist freilich zugleich eine Präzisierung angedeutet, deren eine gegen das trinitarische Verständnis hin orientierte Auslegung von Genesis 1, 26 bedarf: Eine solche ist rückblickend vom Neuen Testament her möglich, und sie schmückt dabei den alttestamentlichen Text gewiß nicht einfach in einer zwar schönen, aber willkürlichen Weise aus, sondern sie zieht eine Hülle fort, die noch vom Alten Bund her über jenen gebreitet war; sie enthüllt einen Sinn, auf den hin der alttestamentliche Wortlaut angelegt war, der aber zur Vorbereitungszeit in Israel noch nicht hervortreten konnte.

Was das konkret bedeutet, kann man sich klarmachen, wenn man die Stellen Hosea 11, 1 und Jesaja 7, 14 mit ihren Wiederaufnahmen im Neuen Testament (Mt. 2, 15; 1, 22f.) vergleicht. Beide Stellen sagen innerhalb des Alten Testaments und sicher auch für das Bewußtsein ihrer Verfasser noch nicht das, was Matthäus ihnen entnimmt. Seine Auslegung ist deswegen jedoch nicht falsch; denn sie läßt einfach einen Sinn hervortreten, der als ein zunächst noch verborgener erst in der Erfüllungszeit sichtbar werden konnte. Auf Genesis 1, 26 angewandt heißt das, daß die Auslegung Barths vom Neuen Testament aus wohl verantwortet werden darf, da sie einen Keim sich entfalten läßt, der vielleicht von Anfang an da war, der aber erst in der Erfüllungszeit gesehen und ans Licht gezogen werden kann. In der Epoche des Alten Bundes ist er dagegen noch verdeckt. Für die Exegese bedeutet das, daß für sie nur die Gegebenheiten des Alten Testaments selber in Frage kommen, wenn man wenigstens dem Verfasser auf Grund seiner eigenen Voraussetzungen gerecht werden will. Und diese führen im Sinne der neueren Wissenschaft darauf, daß das Wir-den himmlischen Hofstaat meine.

Wenn wir uns zur Erkundung des ursprünglichen Sinnes so eng an das Alte Testament selber halten, dürfen wir uns übrigens auf einen K. D. III/1 S. 69 in folgende Worte gefaßten Grundsatz

berufen: „Der entscheidende Kommentar zu den biblischen Schöpfungsgeschichten ist das übrige Alte Testament. Man wird ihn bis in die Einzelheiten hinein zu konsultieren haben.“ Denkwürdig ist auch, wie die trinitarische Interpretation von zwei neueren katholischen Exegeten beurteilt wird. Heinisch schreibt (S. 100): „Wer die Stelle von der Trinität versteht, der vergißt, daß Gen. 1 ein Stück des Alten Testamentes ist.“ Ähnlich bemerkt Junker (S. 13): „Die atl. Leser konnten hier kein *vestigium Trinitatis* erkennen.“

Ist, inneralttestamentlich gesehen, die K. D. III/1 S. 216 gebotene Auslegung des *Wir* fraglich geworden, so hat das für das Verständnis von 1, 27: „als Mann und Frau schuf er sie“ Folgen. Es ist dann kaum mehr möglich, zwischen der Ich-Du-Beziehung in Gott und dem Verhältnis von Mann und Frau eine „*analogia relationis*“ anzunehmen. Von dem Verständnis des *Wir* in 1, 26 abgesehen, ist diese Exegese von vornherein mit dem Problem belastet, ob wirklich das Ende von Vers 27 eine „geradezu definitionmäßige Erklärung des Textes“ sein kann. Der Wortlaut, der zunächst einfach die Art eines fortlaufenden Berichtes zu haben scheint, legt das nicht nahe. Er schließt es allerdings wohl nicht geradezu aus. Immerhin gibt es zu denken, daß weder der 8. Psalm noch auch das späte Echo bei Jesus Sirach auf das „als Mann und Frau“ irgendwie hindeuten; der Mensch als solcher ist ihnen Träger des Ebenbildes.

Die zweite an Barth zu stellende Frage betrifft die Bedeutung der Worte *säläm* und *demut*, das heißt besonders die des ersten<sup>5</sup>. Im einzelnen ist hier zu fragen, wie das Verhältnis von Genesis 1, 26 zu 5, 1 und 3 sei, und was das übrige Alte Testament erbringt für den Sinn von *säläm* an der Stelle Genesis 1, 26. Was das erste anbelangt, so sind K. D. III/1 S. 217 die fraglichen Belege — 5, 3 auf der einen und 5, 1; 1, 26 auf der andern Seite — stark gegeneinander abgehoben; denn „wenn Gottes Schaffen und Adams Zeugen doch wohl zweierlei ist“, kann auch „die Ebenbildlichkeit Adams zu Gott und die des Seth zu Adam nicht so einfach dasselbe

<sup>5</sup> Im Blick auf unsere Feststellungen (oben S. 59 f.) läßt sich auch fragen, ob nicht K. D. III/1, S. 221 f. dem Unterschied der Präposition zu viel Bedeutung beigemessen sei.

bedeuten“. Man wird sagen, gewiß nicht dasselbe, aber — so ist zu erwägen — bedeutet nicht nach den Grundsätzen jeder gesunden Philologie und damit auch der Bibelphilologie das rasche Nacheinander der Sätze von 5, 1 und 3 und ihre Verwandtschaft mit 1, 26 einen direkten und ungezwungenen Hinweis auf das, was der priesterschriftliche Verfasser mit der Imago gemeint hat? Kann und darf man sich dem von Gunkel und andern gewonnenen Schluß entziehen, den Zimmerli auf seine Weise so wiederholt hat (S. 79): „Es wird niemandem einfallen, diese (nach 5, 3) vom Vater zum Sohn bestehende Ähnlichkeit von der äußeren Ähnlichkeit der Gestalt zu trennen. Dann dürfen wir sie an der ersteren Stelle (5, 1) nicht wohl anders verstehen.“

So gelangt man beim Suchen nach dem Wesen der Imago in den Bereich der Gestalt. Hier muß die Erkundung des Wortsinnes von *säläm* im Alten Testament weiterführen. Die Wissenschaft hat diesen Weg schon wiederholt beschritten, und sie gelangte, wie wir sahen, dabei zu einem im wesentlichen übereinstimmenden Ergebnis. Nach dem Vorgange von Gunkel und andern ist dieses von Humbert und Koehler besonders umfassend und gründlich dargestellt worden. Wir meinen, wie sogleich im Abschnitt IV noch deutlicher werden wird, nicht, daß damit die Frage der Imago gelöst sei; nein, im Gegenteil sind wir der Ansicht, daß die eigentlichen und inneren Probleme noch der Klärung harren. Aber so viel darf wenigstens gesagt sein, daß eine Grundlage geschaffen ist, von der aus die Erörterung weitergehen kann. Barth hat jedoch, von Gunkel unbefriedigt gelassen, im Zuge seiner Gesamtexegese die realen sprachlichen Bestände nur wenig berücksichtigt, insbesondere hat er das Buch von Humbert nicht herangezogen. Wer das feststellt, könnte in den Geruch geraten, gegenüber einer großen Sache kleinliche Pedanterie zu treiben. Auf diese Gefahr hin müssen wir dennoch diesen Mangel hervorheben, einfach um der Sache willen. Diese verlangt, daß die sicheren Erkenntnisse über die Bedeutung von *säläm* mit in die Erwägung einbezogen werden. Was würde es erbracht haben, wenn Barth sich mit ihnen auseinandergesetzt, sie vielleicht noch immer abgelehnt, sie wahrscheinlicher aber aufgenommen und von ihnen aus die Exegese weitergetrieben hätte! So wie die Dinge jetzt liegen, ist der Alttestament-

ler, der bei den philologischen und religionsgeschichtlichen Erkenntnissen nicht stehenbleiben will, in diesem Punkt noch immer allein gelassen.

Wenn zur Imago die Gestalt mit dazu gehört, so heißt das, daß auch Gott eine solche habe, wie es wirklich dem alttestamentlichen Zeugnis entspricht. Nun ist diese Vorstellung sicher nicht einfach zeitgeschichtlich auf dem Hintergrund von Israels altorientalischer Umwelt und damit – vielleicht noch in unsachgemäßem Gegensatz zu Johannes 4, 24 – als eine überwundene Altertümlichkeit zu erklären, sie hat vielmehr als ein nicht auszumerzendes Stück des alttestamentlichen Redens von Gott dauernde und grundsätzliche Bedeutung. Wie aber ist diese zu erfassen? Sicher im Zusammenhang mit den alttestamentlichen Anthropomorphismen überhaupt. Trotz allem, was dazu in den Theologien von Eichrodt (I, S. 104 ff.), Koehler (<sup>3</sup> S. 4 ff.), bei Vischer (Zwischen den Zeiten, 1931, S. 365) und namentlich bei Frank Michaeli (Dieu à l'image de l'homme, 1950) ausgeführt wird, wären entsprechende Darlegungen Barths hilfreich gewesen.

#### IV.

Nach der Kritik, welche der vorige Abschnitt enthält, könnte es scheinen, als sei ein weiteres Gespräch mit Barth überflüssig. Das wäre jedoch ein Trugschluß, weil es zwischen ihm und der alttestamentlichen Wissenschaft nicht nur Differenzen, sondern auch wesentliche Übereinstimmungen gibt. Die eine, beinahe selbstverständliche, besteht darin, daß er die Herrschaft des Menschen in der Schöpfung als Folge und nicht als Wesen der Ebenbildlichkeit versteht, und die andere, bedeutsamere, gilt der Tatsache, daß K. D. III/1 S. 212 f. und 224 f. die den alttestamentlichen Texten entsprechende Dauer der Imago festgestellt wird. Doch gibt es hier nicht nur ein Zusammengehen, sondern zugleich ein Weiterschreiten Barths über den Standort der alttestamentlichen Wissenschaft hinaus. Das geschieht dadurch, daß er dem nachdenkt, was diese Dauer, die ihm mehr ist als eine gegenüber den Reformatoren trotzig oder freudig zu betonende Merkwürdigkeit, nach ihrem inneren Gehalt besagt.

K. D. III/1 S. 206 f. wird es entschieden abgelehnt, die Ebenbildlichkeit als eine einzelne Qualität am Menschen zu verstehen. „Sie besteht nicht in irgend etwas, was der Mensch ist oder tut. Sie besteht, indem der Mensch selber und als solcher als Gottes Geschöpf besteht. Er wäre nicht Mensch, wenn er nicht Gottes Ebenbild wäre. Er ist Gottes Ebenbild, indem er Mensch ist.“ Zur Umschreibung des Wesens der Imago finden sich unter den von uns früher genannten Sätzen auch die Formulierungen, der Mensch sei zu Gottes Partner, „so als verhandlungsfähig und bündnisfähig für ihn“ geschaffen (S. 207), als Wesen, das Gott „als Du anredet und als Ich verantwortlich macht . . .“ (S. 225), und nach dem Willen des Schöpfers seien die Menschen solche, „mit denen er als mit seinesgleichen umgehen kann“ (ebenda). In diesen Sätzen ist offenkundig festgehalten, was das Wesen des Menschen (im Unterschied zum Tier) nach dem alttestamentlichen Zeugnis ausmacht. So steht der Mensch nach dem Alten Testament in der Tat da, und wenn ihm in der Priesterschrift die Gottebenbildlichkeit als der ihn vor den übrigen Geschöpfen auszeichnende Vorzug zugesprochen wird, so muß das irgendwie auch mit ihr gemeint sein. Das heißt aber, daß die Gottebenbildlichkeit sich im Äußeren, der Gestalt, nicht erschöpft. Die Gestalt gehört mit dazu, daran läßt der Wort-sinn von *säläm* keinen Zweifel aufkommen, aber nicht sie allein. So erhebt sich von Barth her gegenüber der alttestamentlichen Wissenschaft die Frage, in welcher Weise jenes Geistige an der Imago mit dem Gestaltmäßigen zusammenkomme. Nach dem, was sich uns in Abschnitt II über die Entwicklung des Problems seit 1940 ergab, ist die Wissenschaft auf diese Frage nicht unvorbereitet, fehlt es doch nicht an Versuchen, die Imago als eine Äußeres und Inneres mitumfassende Realität zu verstehen. Auf dem damit begonnenen Weg wird weiterzuschreiten sein. Es sei erlaubt, das zum Schluß noch etwas näher anzudeuten.

Im Mittelpunkt wird die Einsicht stehen müssen, daß es für altorientalisches und alttestamentliches Denken Form ohne Inhalt oder Gestalt ohne Wesen bzw. Person nicht gibt. Für den altorientalischen Bereich sind zum Beweis dessen die Belege wichtig, welche Hehn gesammelt hat. Wenn sie auch nicht alle gleich eindeutig und zum Teil nur mit Vorsicht zu benützen sind, so läßt

sich auf Grund dessen, was gesichert erscheint, der folgende Schluß ziehen: Ein Bild ist nie nur eine Sache, es ist vielmehr Teil des Wesens, das es darstellt. Das tritt besonders bei der Anschauung hervor, die man in Babylonien und Ägypten vom Gottesbild hatte. Es galt als belebt, als Teil oder Repräsentant der dargestellten Gottheit. So erklärt es sich, daß in den akkadischen Ritualtexten die Götterbilder angeredet und überhaupt behandelt werden, als ob sie belebte Wesen wären. Dem entspricht es, daß die babylonische Religion einen Gott *Salmu* kennt, wobei das akkadische *salmu* mit dem hebräischen *sälām* identisch, der Gott *Salmu* also nichts anderes ist, als das zum Gott erhobene Götterbild. Wie schon angedeutet, nimmt das Götterbild in der ägyptischen Religion eine ähnliche Stellung ein. Das hat in einem Text aus der Zeit des alten Reiches, dem sogenannten „Denkmal memphitischer Theologie“, wo es darum geht, die Überlegenheit und Ursprünglichkeit des eben in Memphis verehrten Ptah gegenüber den andern Göttern zu erweisen, den tiefsinnigen Ausdruck gefunden, daß Ptah die Statuen als Leib der Gottheiten, in den diese eintraten, gemacht habe. Die betreffende Stelle in dem Text lautet: „Er schuf die Götter, er machte die Städte, er gründete die Gaue, er setzte die Götter auf ihre Kultstätte(n), er setzte ihre Opfer fest, richtete ihre Heiligtümer ein, er machte ihren Leib so, wie sie es wünschten. So traten die Götter ein in ihren Leib aus allerlei Holz, allerlei Mineral, allerlei Ton und allerlei andern Dingen, die auf ihm (Ptah-tatenen) wachsen, in denen sie Gestalt angenommen haben“.<sup>6</sup>

In ähnlicher Weise belebt und mit der Person des Dargestellten verbunden sahen die Babylonier auch das plastisch gestaltete Abbild (die Figur) eines Menschen. So erklärt es sich, wenn in der Zauberei der Behexte Figuren des Zauberers oder der Zauberin anfertigte und diese verbrannte, wie umgekehrt die Zauberer Figuren ihrer Opfer herstellten, die sie schlecht und unwürdig behandelten; hier

<sup>6</sup> Übersetzung nach Hermann Junker, Die Götterlehre von Memphis (Abh. d. Preuß. Akad. d. Wissensch., Jahrg. 1939, Phil.-hist. Kl. Nr. 23, 1940, S. 65).

wie dort aus dem Gedanken heraus, daß das, was dem Bilde geschehe, zugleich den Dargestellten treffe<sup>7</sup>.

Gelangt man von hier aus zum Alten Testament, so läßt sich die aufgezeigte Linie natürlich direkt nicht weiterführen; denn wo das Gottesbild keinen Raum hat, gibt es auch keine Spekulation über das Verhältnis zur dargestellten Gottheit. Und wo der Zauber verboten ist, haben auch Figuren keinen Platz, die wieder Schlüsse zuließen über die Beziehung zwischen Person und Bild. Man wird versuchen müssen, auf andere Weise zum Ziel zu gelangen. Dabei läßt sich auf das ganzheitliche Menschenverständnis Israels hinweisen, das die Trennung zwischen Körper und Geist nicht kennt, indem der ganze Mensch untrennbar beides zugleich ist: Er hat nach Genesis 2, 7 nicht eine lebendige Seele, sondern er ist eine solche. Dem entspricht das Bewußtsein der Korrespondenz zwischen dem äußeren und inneren Wesen des Menschen, wofür als Beispiel die Stelle 2. Samuel 18, 27 dienen kann: Nach dem Sieg über Absalom beobachtet Davids Späher das Nahen zweier Boten; er ruft: „Mich dünkt, der erste laufe wie Ahimaaaz, der Sohn Zadoks.“ Und der König sprach: „Das ist ein trefflicher Mann; der bringt gute Botschaft“, wobei im Urtext der Gleichklang in diesem Satz durch *'isch tob* und *besora toba* noch deutlicher hervortritt (so auch 1. Könige 1, 42). Weiter ist zu bedenken, daß das hebräische Adjektiv *tob* sowohl „gut“ als auch „schön“ bedeutet. Das ist im besonderen für das Verständnis der soeben herangezogenen Stellen wichtig, doch darüber hinaus auch im allgemeinen als Anzeichen dafür, wie sehr dem Hebräer das Äußere am Menschen Spiegel des Inneren ist<sup>8</sup>, weil eben, so wie Körper und Geist eine Einheit bilden, auch Äußeres und Inneres zusammengehören.

Von hier aus läßt sich wohl behaupten, daß Genesis 5, 3 bei „Ähnlichkeit und Gestalt“, die Adam an Seth weitergibt, neben dem Äußeren ein Inneres mitgedacht sei, das heißt alles das, was einen Sohn an körperlicher und geistiger Ähnlichkeit mit seinem Vater verbindet. Der letzte Schritt geht von da über Genesis 5, 1

<sup>7</sup> Die Belege in *meiner* Schrift: Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, 1946, S. 26 f.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch Koehler, Theologie<sup>3</sup>, S. 129.

zu 1, 26. So sehr man mit Barth den Abstand zwischen dem von Gott dem Menschen übergebenen und dem von diesem dann fortgeerbten Abbild beachten wird, so wenig wird man doch davon absehen dürfen, nun auch für 1, 26 die aus dem Vorstehenden sich ergebenden Konsequenzen zu ziehen. Und wollte man das, wenn auch nur vorläufig, wagen, so drängt sich zum Ausdruck der Gottebenbildlichkeit der Begriff der Gottesverwandtschaft auf, weil in ihm ein gestaltmäßig Äußeres und ein damit verbundenes geistiges oder wesensmäßiges Inneres gleichermaßen vorhanden sind. Gehört nicht an diesen Platz auch das, was Barth andeutet über die Partnerschaft und Bündnisfähigkeit des Menschen, wie sie zum Wesen der Imago gehörten? Doch müßte man darüber, wie überhaupt über die gedankliche Tragweite des Begriffes der Gottebenbildlichkeit mit Barth selber reden können.

ΣΥΜΜΟΡΦΟΥΣ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΟΣ  
ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΑΥΤΟΥ  
(Röm. 8, 29)

Von JOSEF KÜRZINGER

An Röm. 8, 28—30 hat sich manche theologische Fragestellung, vor allem hinsichtlich des göttlichen Heilswillens und der menschlichen Heilsbestimmung entzündet. Es ist nicht Absicht dieser Zeilen, auf dieses immer dunkel bleibende Problem einzugehen. Auch soll nicht der gesamte, mit dieser Stelle angedeutete Aussage-Komplex über die sakramentale Christwerdung nach Paulus besprochen werden<sup>1</sup>. Unsere Untersuchung bezieht sich zunächst nur auf Röm. 8, 29 und möchte eine kritische Nachprüfung der uns geläufigen Übersetzung dieses Satzes sein. Denn es scheint mir vor allem gegenüber den gewohnten Übertragungen des Ausdruckes *συμμόρφους* eine präzisere Fassung nötig zu sein und damit auch eine schärfere Erkenntnis des Gedankens selbst.

Allgemein hat sich für *συμμόρφους* die deutsche Übersetzung „gleichgestaltet“ eingebürgert, auch bei Exegeten, die in der Erklärung den Ausdruck anders kommentieren. So übersetzt z. B. Th. Zahn<sup>2</sup>: „Denn die er zuvor erkannte, bestimmte er im voraus auch dazu, gleichgestaltet zu werden dem Bild seines Sohnes, damit er Erstgeborener unter vielen Brüdern sei.“ J. Sickenberger<sup>3</sup>: „Denn die er vorher erkannte, bestimmte er auch vorher zu solchen, die

<sup>1</sup> Für diese Fragen greife man nach der Darstellung von R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (München 1950), oder nach A. Wikenhauser, *Die Christumystik des Apostels Paulus* (Freiburg 1956).

<sup>2</sup> *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig-Erlangen 1925, 418.

<sup>3</sup> *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, Bonn 1932, 244.

mit dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet sind, so daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist.“ An Stelle von „gleichgestaltet“ steht des öfteren „gleichförmig“ oder, wie bei A. Nygren<sup>4</sup>, einfach: „... daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes...“ Hinter den kleinen Unterschieden dieser Beispiele verbergen sich spürbar auch gewisse Unsicherheiten in der Deutung. Die Vulgata hat bekanntlich die Übersetzung: „... conformes fieri...“ Das hinzugefügte „fieri“ trifft nicht exakt den griechischen Ausdruck συμμόρφους. Denn dieser ist ein Adjektiv mit substantivischer Bedeutung. Daher mag man auch fragen, ob die gewohnte Passiv-Fassung im Deutschen „gleichgestaltet zu werden“ sauber ist. Paulus kennt wohl auch das entsprechende Verbum in der Passivform, nämlich in Phil. 3, 10: συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ. Hier übersetzt die Vulgata nicht mit der entsprechenden Form von „conformare“ sondern mit „configuratus“. Auch da liegt die Übersetzung nicht ganz exakt, da man als Grundwort für configuratus ein συμμορφισθεῖς vermuten möchte. Bei der anderen Stelle – und damit sind alle Stellen berücksichtigt, an denen unser Terminus vorkommt –, bei Phil. 3, 21, ist das συμμορφον von der Vulgata mit configuratum wiedergegeben.

Das sind nun freilich Geringfügigkeiten gegenüber der wichtigeren Frage, ob man gut daran getan hat, συμμόρφους Röm. 8, 29 zu übersetzen mit „gleichgestaltet“, „gleichförmig“ oder „gleich“. Das lateinische „conformes“ (bzw. „configuratus“ bei Phil. 3, 10, 21) legt sich nicht so fest; es scheint weniger das Gleichsein ausdrücken zu wollen als das Teilhaben, das Verbundensein in der „forma“ (bzw. „figura“). Auch vom Griechischen scheint mir dieser Sinn gemeint zu sein. Hätte Paulus den Akzent seiner Aussage auf das Gleichsein legen wollen, hätte er dies sicher auch ausdrücken können. Wer einen Blick in die griechischen Lexika wirft, kann feststellen, daß der Grieche einen Unterschied anmeldet, wenn er ein und dasselbe Grundwort mit ὁμο- oder mit συν- verbindet. Dafür finden sich viele Beispiele. So kennt er ein ὁμογενής und συγγενής, ὁμόβιος und σύμβιος, ὁμόδουλος und σύνδουλος, ὁμοεργός und σύνεργος usw. Gewiß lassen sich die Ausdrücke meist

<sup>4</sup> Der Römerbrief, Göttingen 1951, 247.

in synonyme Bedeutung austauschen; aber aus der Tatsache der zwei verschiedenen Komposita können wir doch einen bestimmten Unterschied hinsichtlich der Erstbedeutung erkennen. So ist für das logische Denken zwischen ὁμογενής und συγγενής eine Unterscheidung gemacht, die auch einen sachlichen Grund hat. Mit dem ersten Wort ist jemand gemeint, der die gleiche Rasse, Familie, Stammeszugehörigkeit sein eigen nennt wie ein anderer. Die beiden besitzen etwas Gleiches. Bei συγγενής ist jemand gemeint, der mit dem anderen verbunden ist auf Grund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, Familie. Hier ist das Verbundensein, die Zusammengehörigkeit ins Auge gefaßt. Gewiß ist mit beiden Ausdrücken effektiv der gleiche Sachverhalt gemeint, aber doch jedesmal auf Grund einer anderen Voraussetzung.

Hätte nun Paulus an unsere Stelle das „Gleichsein“ oder „Gleichgestaltetsein mit dem Bilde des Sohnes“ hervorheben wollen, hätte er auch ein entsprechendes Wort gewählt. Man möchte ein ὁμομόρφους erwarten; freilich scheint dieses Wort im Griechischen nicht existiert zu haben. Möglicherweise hat man diese Bildung wegen der schwer auszusprechenden gleichklingenden Anfangssilben vermieden. Es ist aber zu bedenken, daß auch der bei 8, 29 stehende Ausdruck συμμόρφους äußerst selten ist. Liddell-Scott-Jones<sup>5</sup> führen nur eine Stelle aus dem Epiker Nikander (2. Jahrh. vor Chr.) an (in der Konstruktion mit τινι). Die andere außerbiblische Stelle weist in die nachchristliche Zeit (Lukian, Amores 39). Für das Substantiv συμμορφή sind zwei Stellen aus Aretaeus (2. Jahrh. n. Chr.), für das Verbum συμμορφοομαι eine Stelle aus dem Sophisten Libanius (4. Jahrh. n. Chr.) und aus Menander Protrektus (6. Jahrh. n. Chr.) verzeichnet. Das Wort συμμορφος ist also äußerst selten; wenn die Belegstelle aus Nikander sicher ist, braucht man nicht an eine Neubildung des Apostels zu denken. Aber auch dann hat er dem Ausdruck einen neuen Sinn gegeben.

In welcher Richtung liegt nun dieser Sinn? Geht es in erster Linie um die Hervorhebung der Gleichgestaltung des Christen mit Christus, also um den Gedanken, der bei Paulus sicher eine Rolle spielt? Oder ergibt sich dieser Gedanke der Gleichgestaltung erst

<sup>5</sup> A Greek-English Lexicon, Oxford 1951 (II), 1680.



als weitere logische Folgerung aus einer anderen Erstbedeutung? R. Schnackenburg hat der Frage der „Gleichgestaltung“ oder „Angleichung“ des Christen mit Christus eingehende Aufmerksamkeit geschenkt<sup>6</sup>; er ist mit eindrucksvoller Zusammenführung der seit F. Prat immer mehr beachteten *συν*-Ausdrücke bei Paulus zu der Feststellung gekommen: „... der Kontext zeigt für alle Stellen, daß der Gedanke der Angleichung an Christus und seine Erfahrungen führend ist“ (172). Zu diesen Stellen rechnet er auch unser *σύμμορφος* (Röm. 8, 29; Phil. 3, 21). Dabei empfinde ich den Ausdruck „Angleichung“ für angemessener als „Gleichgestaltung“ (171). Denn mag man unsere Stelle so oder so deuten, Paulus will auch sonst nicht ein Gleichsein im adäquaten oder schematischen Sinn aussprechen. An den diesbezüglichen Stellen soll eher eine Entsprechung zwischen Christus und dem Christen ausgesagt werden. In diese Richtung weist auch das von Paulus verwendete *ὡσπερ-οὕτως καὶ* (vgl. Schnackenburg 153). Gewiß muß man bei all diesen Formulierungen, wie Schnackenburg mit Recht betont, „sich von vornherein darüber klar sein, daß Paulus nicht eine gedanklich-logische, möglichst säuberliche Aufhellung dieses geheimnisvollen Vorgangs im Sinne hat. Er steht vielmehr ergriffen und voll brennender Sehnsucht zugleich vor der Wirklichkeit Christi, nur von dem einen Wunsch beseelt, mit seinem ganzen Sein in diese Wirklichkeit aufgenommen zu werden, nicht im Sinn pantheisierender Mystik, aber in gläubiger letztmöglicher Bindung von Person zu Person“ (150).

In der Tat, es geht um eine „Bindung von Person zu Person“. Und dieser Gedanke scheint mir auch bei Röm. 8, 29 im Vordergrund zu stehen. Abgesehen von der nächstliegenden Bedeutung der Präposition *σύν*, drängen auch alle übrigen Aussagen in diese Richtung, allen voran die Aussagen gerade im Römerbrief; ist doch der Gedanke an das Gebundensein an Christus bestimmend für die innere Pragmatik des ganzen Briefes. Ich brauche dies im einzelnen nicht auszuführen, sondern erinnere nur an die auffallend stark hervortretenden Wörter, die mit *σύν*- gebildet sind. Man lese Röm. 6, 4: *συνετάφημεν σὺν αὐτῷ* und beachte, wie das ange-

<sup>6</sup> A. a. O. 149–167 und Exkurs 167–175.

schlossene *ὡσπερ – οὕτως καὶ* als Folge des *συνετάφημεν* erscheint. Ebenso liegt in dem *σύμφυτοι* von 6, 5 ein kaum zu überbietender Ausdruck des Verbundenseins. Dazu kommen die Wendungen *συνεσταυρώθη* 6, 6 und *ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ* und *σὺζησομεν* 6, 8. Vor allem aber sei an 8, 17 erinnert: *συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἶπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*. Diese Stelle ist für 8, 29 deswegen wichtig, weil kaum zu übersehen ist, daß der Apostel mit dem Ausdruck *συνμόρφους* auf 8, 17 zurückblickt. An allen diesen Stellen ist nicht zuerst an das Gleichsein gedacht, sondern an das Verbundensein, Teilhaben, Verknüpftsein des Christen mit Christus. Daß ein Gleichwerden oder besser Verähnlichtwerden durch dieses Teilhaben sich ergibt, liegt auf der Hand; nur dürfte es nicht die primäre Aussage sein. Man kann übrigens schon aus 8, 29 selbst erkennen, daß es sich zwischen Christus und den Christen nicht eigentlich um ein Gleichsein handelt, sondern um eine Seins- und Lebensverbindung; ich meine den Nachsatz: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. Darin wird gesagt, daß zwischen Christus und den in der Liebe Gottes Stehenden (*τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεόν* 8, 28) ein Bruderverhältnis entstanden ist – eine deutliche Anknüpfung an die Sätze 8, 12–18! Wir sind *τέκνα Θεοῦ* geworden, weil uns das *πνεῦμα Θεοῦ* gegeben ist (8, 13), das nach 8, 9 *πνεῦμα Χριστοῦ* ist. Durch dieses Pneuma gehören wir zu ihm, werden seine „Brüder“. Und doch steht er über uns als „Erstgeborener“, und dies bedeutet mehr als einen zeitlichen Vorrang.

Daß bei aller Lebens- und Seinsgemeinschaft des Getauften mit Christus auch eine Verschiedenheit besteht, nicht nur unter den einzelnen Christen, sondern zwischen ihnen und Christus selbst, ergibt sich aus der für unsere Stelle bedeutsamen Aussagereihe über den „Leib Christi“<sup>7</sup>. Bei allen diesbezüglichen Aussagen – und auch der Römerbrief liefert dazu in Röm. 12, 4–5 einen Beitrag – geht es zunächst um ein Teilhaben am verkörperten Leib Christi. Und wenn wir dazu die in den späteren Briefen weiter entwickelte

<sup>7</sup> Vgl. J. Reuß, Die Kirche als „Leib Christi“ und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus; BZ NF 2 (1958) 103–127, besonders 106 f.

Veranschaulichung dieses Verhältnisses mit den Begriffen „Haupt“ und „Glieder“ nehmen, rückt diese Sicht noch näher.

Zum vollen Verständnis unseres Gedankens in Röm. 8, 29 ist auch die von Paulus hervorgehobene Stellung Christi als zweiter Adam, als Haupt einer neuen Menschheit (vgl. πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς), wichtig. Auch hierfür bietet ja der Römerbrief in 5, 12–21 die erwünschte Auskunft<sup>8</sup>. Auch unter diesem Gesichtspunkt steht bei der Christwerdung das Einbezogenwerden, das Partizipieren, im Vordergrund der Aussage. Erst in zweiter Linie mag man den Gedanken der Angleichung verfolgen.

Auch vom Psychologischen her empfiehlt sich mehr der Gedanke des Verbundenseins und der Teilhabe als die Vorstellung der Gleichgestaltung. Paulus sucht doch schon seit dem fünften Kapitel des Römerbriefes und besonders eindringlich im achten nach wirksamen Motiven für Zuversicht und Geborgenheit des Christen. Kann es für das Bewußtsein des Christen etwas Eindrucksvolleres geben als die Überzeugung, durch eine volle Seinsverbindung teilzuhaben an allem, was im Bilde des Christus vor uns steht? Die von Paulus immer wieder gebrauchte Formel ἐν Χριστῷ bekommt hier eine sehr anschauliche Umschreibung und Begründung.

Wir sollten also unsere Stelle nicht übersetzen: „gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes...“, sondern — um zunächst möglichst wörtlich zu bleiben —: „mitgestaltet zu sein mit dem Bilde seines Sohnes...“ Was heißt hier „Bild seines Sohnes“? Vielleicht ist durch den Ausdruck „Bild“ der Gedanke an das „Gleichgestaltetsein“ nahegelegt und gefördert worden. Das griechische εἰκών deckt sich aber nicht recht mit unserem deutschen „Bild“. Wir denken zu schnell an eine Nachbildung, Abbildung. Wie aber H. Kleinknecht im TWNT (II, 378) zutreffend ausführt, ist „Bild“ nicht als wirklichkeitsfremde, nur im Bewußtsein vorhandene Größe zu verstehen, sondern hat teil an der Wirklichkeit, ja es ist eigentlich die Wirklichkeit selbst. So bedeutet εἰκών nicht nur eine Abschwächung, gleichsam eine schlechte Nachbildung einer Sache, sondern das Inerscheintreten gerade des Kerns, des Wesens einer

<sup>8</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus — Neue Studien zu Röm. 6, 1–11: MütZ 6 (1955) 32–53, besonders 51.

Sache...“ Und G. Kittel sagt im Anschluß daran (393 f.): „Im NT ist durchwegs in dem ‚Bild‘ das Urbild selbst, die abgebildete Gestalt selbst als in ihrem Wesen sichtbar gedacht...“ Ferner bemerkt er (395): „Dieses erst herzustellende — besser: wiederherzustellende εἰκών-Sein des Menschen ist in der paulinischen Anthropologie am kräftigsten betont; und zwar erfolgt diese Herstellung durch die Verknüpfung mit jenem εἰκών-Sein des Christus.“ Also steht die *Verknüpfung* mit Christus im Vordergrund<sup>9</sup>.

Wenn nun εἰκών die ganze Wirklichkeit Christi umschließt, so ist mit dem in συμμόρφους steckenden μορφή die Besonderheit dieser Wirklichkeit gemeint. Denn μορφή sollte man gerade in der paulinischen Theologie nicht nur mit dem Wort „Gestalt“ übersetzen, es hat eine viel breitere Verwendung. Nach Liddell-Scott-Jones bedeutet es „form, shape, fashion, appearance, kind, sort“. Im TWNT (IV), das leider bei dem Stichwort μορφή die Komposita mit συν- zurückgestellt hat, zeigt uns J. Behm, daß bei den griechischen Philosophen sich das Wort μορφή findet in der Bedeutung von: „Form des Seienden, Erscheinungsform, Merkmal, Formbestimmtheit, Begriff, Wesen u. ä.“ Die besondere Bedeutung bei Phil. 2, 6 f. kennen wir. Dort meint es, wie auch Behm bemerkt, die beiden „Seinsweisen“ des präexistenten bzw. des menschengewordenen Christus. So ist wohl auch bei Röm. 8, 29 an die besondere Seinsweise der εἰκών-Wirklichkeit des Sohnes gedacht, und Paulus will sagen, daß es dem Christen geschenkt ist, an der Weise (μορφή) dieser Wirklichkeit teilzuhaben. Ob dabei nur an die Herrlichkeit

<sup>9</sup> Ich verstehe daher nicht recht, wenn G. Kittel anschließend sagt: R 8, 29: συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ bedeutet nicht eine Tautologie von μορφή und εἰκών, sondern die allgemeine Aussage des dem Christus ‚Gleichgestaltetwerdens‘ (oder v 29 b: Brüder des Erstgeborenen sein) gewinnt ihren eigentlichen Ton darin, daß die Christen der in Christus geoffenbarten Ebenbildlichkeit — nämlich Gottes — teilhaftig werden.“ Richtig und wichtig an diesem Satz ist die Betonung des *Teilhafstwerdens*. Kittel scheint aber dabei noch so sehr im Banne der allgemein üblichen Übersetzung von συμμόρφους mit „gleichgestaltet“ zu stehen, daß er schon in diesem Ausdruck auch die Ebenbildlichkeit ausgesprochen findet. Bestimmend ist jedoch die *Verknüpfung* mit dem Bilde des Sohnes.

des erhöhten Herrn oder ob nicht eher — ganz im Sinn der übrigen Aussagen des Römerbriefes — an das Teilnehmen am ganzen Erlösungsgeschehen (Tod — Begrabenwerden — Auferstehen) gedacht ist, mag offen bleiben. Sicher richtet sich im letzten der Blick auf die Verherrlichung, wie dies vor allem durch Röm. 8, 17 f. nahegelegt ist, aber es ist damit nicht ausgeschlossen, daß der ganze Zusammenhang von Röm. 6, 4 f. anklingt, wo der Nachdruck auch auf der Auferstehungsherrlichkeit liegt. Mir scheint sogar, als wäre unsere Stelle Röm. 8, 29 eine andere Umschreibung für den in 6, 5 formulierten Gedanken; denn das dortige *σύμμορτοι* trägt eine Aussage, die der Aussage des *συμμόρφους* sehr nahesteht. Darf man dann nicht auch das dortige *ὁμοίωμα* mit dem Ausdruck *εἰκών* an unserer Stelle zusammenführen?

Ich möchte also als Übersetzung von Röm. 8, 29 vorschlagen: „Denn die er voraus erkannte, die hat er auch vorausbestimmt, an der Bildgestalt seines Sohnes teilzuhaben.“ Es wäre wert, sich noch eine bessere Prägung für diese bedeutsame Stelle zu überlegen.

Von diesen Erkenntnissen aus müßten auch die beiden Stellen im Philipperbrief entsprechend gefaßt werden. Phil. 3, 10 habe ich in der Taschenausgabe des NT<sup>10</sup> übersetzt: „Ich will ihn erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden, indem ich die Art seines Sterbens miterleide.“ Und 3, 21: „Er wird unseren armseligen Leib umgestalten, daß er teilhabe an der Gestalt seines verherrlichten Leibes, vermöge der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann.“ Ich meine, auch an diesen Stellen käme der Gedanke des Apostels mit dieser Übersetzung schärfer zum Ausdruck.

<sup>10</sup> Das Neue Testament, Aschaffenburg © 1957.

L'immagine di Dio nell'uomo (Gen. 1, 26—27). Una somiglianza fisica? In: *Biblica*. 40 (1959), pp. 384—392. (Auch in: *Studia biblica et orientalia*. Vol. I: *Vetus Testamentum*. 1959, pp. 250—258.) Aus dem Italienischen übersetzt von P. E. Rohr.

## DAS BILD GOTTES IM MENSCHEN (Gen. 1, 26. 27)

Eine physische Ähnlichkeit?

Von P. G. DUNCKER O. P.

Gunkel, scheint mir, ist der erste gewesen, der wissenschaftlich die These vortrug, in Gen. 1, 26. 27 handle es sich um eine Ähnlichkeit des Menschen mit Gott der Gestalt und dem Aussehen nach, um eine körperliche, physische Ähnlichkeit also, wenngleich der Geist dabei nicht vollkommen ausgeschlossen sei<sup>1</sup>. In den folgenden Jahren wurde diese These von verschiedenen Autoren mit neuen Beweisgründen ausgearbeitet und weiterentwickelt. Unter ihnen sind besonders P. Humbert<sup>2</sup>, Th. Vriezen<sup>3</sup>, L. Koehler<sup>4</sup> und F. Michaeli<sup>5</sup> zu nennen. Anschließend wurde die These in verschiedene biblische Werke aufgenommen, so in die „*Théologie de l'Ancien Testament*“ von E. Jacob<sup>6</sup> und in die „*Bible de Jérusalem*“<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> H. Gunkel, *Genesis*<sup>3</sup> (Handkommentar zum Alten Testament) 1910, 112: „Demnach bezieht sich diese Ebenbildlichkeit in erster Linie auf den Körper des Menschen, wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist.“

<sup>2</sup> *Études sur le récit du Paradis et de la Chûte dans la Genèse* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, Tome XIV) 1940, 153—175.

<sup>3</sup> *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*, in: *Oudtestamentische Studien* II, 1943, 86 f.

<sup>4</sup> *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26*, in: *Theologische Zeitschrift* 4, 1948, 16—22.

<sup>5</sup> *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphe de Dieu dans l'Ancien Testament* (Bibliothèque Théologique) 1950, 87.

<sup>6</sup> *Théologie de l'Ancien Testament*, 1955, 135—140; vgl. 135 f.

<sup>7</sup> *La Sainte Bible* (École Biblique de Jérusalem) 1956.

Am stärksten drückt sich Humbert aus: „Das Urteil über die Bedeutung ist unumstößlich: der Mensch hat, nach P, dasselbe ‚äußere‘ Aussehen wie die Gottheit, er ist ihr greifbares Bildnis; und das Hauptwort צֶלֶם macht, in diesem Falle genauso wenig wie in den anderen, keinerlei Anspielung auf eine Ähnlichkeit geistiger Art.“<sup>8</sup> In der „Bible de Jérusalem“ ist die Behauptung folgendermaßen gemildert: „Der konkrete Ausdruck ‚Bild‘ enthält eine physische Ähnlichkeit, wie zwischen Adam und seinem Sohn in 5, 3. Diese Gottbezogenheit scheidet den Menschen von den Tieren, sie setzt ferner eine allgemeine Naturähnlichkeit voraus: Einsicht, Willen, Macht; der Mensch ist Person. Sie bereitet eine noch höhere Offenbarung vor: Teilhabe an der Natur durch die Gnade.“<sup>9</sup>

Nunmehr wird durchweg angenommen, daß die Wörter צֶלֶם und דְמוּת, auch wenn sie mehr oder weniger synonym sind und daher eines für das andere genommen werden kann (vgl. z. B. Gen. 5, 1–3), dennoch einen eigenen Beiton haben, was gerade in Gen. 1, 26 sichtbar wird; das „nach unserem Bilde“ läßt schon begreifen, daß es sich nicht um ein vollkommenes Bild handelt, sondern um ein annäherndes Bild, das eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott widerspiegelt; darum wird die nähere Bestimmung hinzugefügt: „nach unserer Ähnlichkeit“<sup>10</sup>.

Das Wort „Bild“ wird tatsächlich in der Regel gebraucht, um eine physische Ähnlichkeit auszudrücken. Das Bild eines Menschen,

<sup>8</sup> « Le verdict sémantique est peremptoire: l'homme, d'après P, a la même aspect <exterieur> que la divinité dont il est la tangible effigie, et le substantif צֶלֶם ne fait, pas plus dans ce cas que dans les autres, aucune allusion à une similitude spirituelle »; a. a. O. 157.

<sup>9</sup> « Le terme concret <image> implique une similitude physique, comme entre Adam et son fils, 5, 3. Ce rapport à Dieu separe l'homme des animaux. Il suppose de plus une similitude générale de nature: intelligence, volonté, puissance; l'homme est une personne. Il prépare une révélation plus haute: participation de nature par la grâce. »

<sup>10</sup> Vgl. S. Thomas, Summa Theologica I, 93, 1 ad 2: „Homo vero et propter similitudinem dicitur *imago*, et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem*.“

eines Tieres oder eines beliebigen Gegenstandes zeigt die physischen Umriss und Züge des Urbildes. Auch wird im Alten Testament צֶלֶם gewöhnlich in diesem Sinn angewandt: Bilder von Mäusen und von Beulen (1 Sam. 6, 5. 11), von Männern (Ez. 16, 17), von Chaldäern (mit Mennige auf der Wand dargestellt, Ez. 23, 14); ja, um Bilder von heidnischen Göttern zu kennzeichnen, genügt das bloße Wort צֶלֶם (Num. 33, 52; 4 Kön. \* 11, 18 = 2 Par. 23, 17; Am. 5, 26; Ez. 7, 20), das in diesen Fällen die Bedeutung „Idol“ hat, insofern es die Gottheit darstellt, je nach den verschiedenen Figuren, die die Menschen sich geformt haben.

Außerhalb der zitierten Texte kommt, wenn wir im Augenblick von denen in der Genesis absehen, צֶלֶם noch zweimal vor, nämlich in den Psalmen 39, 7 und 73, 20, wo es auf Grund des Parallelismus in seinem Bezug auf הַבֵּל und auf הַלֹּחַ einen mehr oder weniger identischen Sinn haben muß, nämlich „Schatten“ oder „Gespenst“. Nach Humbert<sup>11</sup> jedoch, dem Koehler<sup>12</sup> folgt, wäre dies צֶלֶם von einer anderen Wurzel abgeleitet, die sich in dem akkadischen *salamu* und dem arabischen *zalima* wiederfindet und die Bedeutung „schwarz, dunkel sein“ hat.

Nun paßt der letztere Sinn von צֶלֶם nicht für Gen. 1, 26. 27, und andererseits bezeichnet dies Wort an allen bisher zitierten Stellen deutlich eine physische Ähnlichkeit; daher scheint es ganz natürlich und selbstverständlich zu sein, einen solchen Sinn auch unserem Text geben zu müssen und infolgedessen auch an den beiden noch übrigen Stellen: Gen. 5, 1–3 und 9, 6, die sich gerade auf Gen. 1, 26. 27 beziehen; dies um so mehr, als die Genesisstellen gemeinhin der letzten Überlieferung des Pentateuchs, der priesterlichen (P), zugeschrieben werden und viele der angeführten Stellen ebenfalls einer Spätzeit angehören.

Humbert bemerkt dann noch, daß auch das Wort דְמוּת, das im Alten Testament ganze 25 mal vorkommt, wovon er nur eine Stelle für vorexilisch hält, selten eine abstrakte (4 mal) oder prä-

\* Der Verfasser schließt sich hier und im folgenden der Zählung der Septuaginta und Vulgata an.

<sup>11</sup> A. a. O. 155.

<sup>12</sup> A. a. O.

positionale (2mal) Bedeutung hat, während es durchweg und somit auch in unserem Text eine konkrete Bedeutung aufweist. Aus dem Parallelismus von *תבנית* mit *דמות* in 4 Kön. 16, 10 schließt er darum: „In Gen. 1, 26 enthält *דמות* wohl eine konkrete Ähnlichkeit, aber nur eine allgemeine, und mit diesem Wort will der Autor jeder zu realistischen, zu materialistischen Auslegung von *צלם* zuvorkommen, indem er genauer bestimmt, daß es sich um ein bloß ähnliches Bild handelt und nicht um eine substantielle Gleichheit.“<sup>13</sup>

Schließlich weisen alle Verfechter solcher Thesen hin auf die sehr zahlreichen und starken Anthropomorphismen, die erkennen lassen, daß für die alten Hebräer Gott das Aussehen eines Menschen hatte, eine menschliche Gestalt, worin er sich auch bei ziemlich vielen Theophanien darstellte. In den Worten von Gen. 5, 3: „Adam . . . zeugte nach seinem Bild und seiner Ähnlichkeit einen Sohn“ — Worte, die vom Autor selbst in Beziehung zu den anderen gesetzt sind, die von der Erschaffung des Menschen durch Gott „nach seinem Bild und seiner Ähnlichkeit“ sprechen — sehen sie nochmals einen klaren Beweis dafür, daß es sich in beiden Fällen um eine äußere Ähnlichkeit, eine körperliche, physische, handle.

Immerhin, trotz all dieser scheinbar genügend starken Gründe, glaube ich nicht, daß damit der wahre Sinn von Gen. 1, 26. 27 gut ausgelegt ist.

Schon M.-J. Lagrange bemerkte, Gen. 1, 26. 27 sei nicht durch Gen. 5, 1—3 zu erklären, sondern im Gegenteil, Gen. 5, 3 mit Hilfe von Gen. 1, 26. 27<sup>14</sup>. Nach letzteren Versen heißt es, der Mensch

<sup>13</sup> « Il en résulte que, dans Gen. 1, 26 *דמות* implique bien une ressemblance concrète, mais générale seulement, et que, par ce mot l'auteur veut prévenir toute interprétation trop réaliste, trop matérialiste, de *צלם*, en précisant qu'il ne s'agit que d'une image « ressemblante » et non d'une identité substantielle »; a. a. O. 160. So auch Koehler: „Die Menschen sind in der (aufrechten) Gestalt Gottes geschaffen, aber doch nicht ganz so, sondern nur in dem Maße, daß es aussieht, als ob sie diese Gestalt hätten. Damit ist die Würde und die Einzigartigkeit der Erscheinung Gottes gewahrt, wie es der ganzen Haltung der Priesterschrift gemäß ist“; a. a. O. 21.

<sup>14</sup> *La Genèse*, cap. I—VI (pro manuscripto), 1905, 4.

ist zunächst nach dem Bilde Gottes, nach seiner Ähnlichkeit geschaffen worden, dann als Mann und Frau; dieser Einschub führt den göttlichen Befehl für den Menschen ein, sich fortzuzüchten. Fast von selbst stellt sich da sofort die Frage, ob auch die von Gott nicht unmittelbar geschaffenen, sondern von anderen gezeugten Menschen gleichfalls jene Ähnlichkeit mit Gott besitzen, ob sie nach Gottes Bild gezeugt werden. Und die Antwort findet sich eben in Gen. 5, 1—3. Hier setzt der Autor von Gen. 1, 1—2, 4<sup>a</sup> seine Erzählung fort. Gedrängt, mit wenigen Worten wiederaufnehmend, was er über die Schöpfung des Menschen geschrieben hat, fügt er hinzu, daß dieser, nun ganz klar identifiziert, im Alter von 130 Jahren nach seiner Ähnlichkeit, nach seinem Bilde, einen Sohn erzeugte: um damit zu sagen, daß die dem Menschen bei seiner Schöpfung aufgeprägte Gottähnlichkeit auch in allen anderen bleibt: „Seth ist Adam ähnlich und damit auch dem Urbilde.“<sup>15</sup> Diese Ähnlichkeit gehört, wie die „Bible de Jérusalem“ mit Recht bemerkt<sup>16</sup>, zur Natur des Menschen selbst; ja, durch sie wird der Mensch eigentlich und ist er ein menschliches Wesen, von allen Geschöpfen unterschieden, besonders von den Tieren, denen er körperlich sehr ähnlich, aber wegen seiner Gottähnlichkeit gleichzeitig weit überlegen ist; unterschieden auch von Gott selbst, ihm ist er nur ähnlich gestaltet, er ist kein vollkommenes Bild von ihm, und durch die Schöpfung selbst ist er offenbar in allem von Gott abhängig, ihm untertan. Die Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater findet sich auch in seinem Äußeren, in seinem Aussehen, in seiner Physiognomie, in seiner Gestalt und Körperform; und diese physische Ähnlichkeit ist bei Gen. 5, 3 nicht auszuschließen. Immerhin ähnelt der Sohn dem Vater noch viel mehr in seinem Charakter, in seiner Gemütsart, in seiner Psyche und an allererster Stelle, und das ist gerade von unserem Text gemeint, darin, wodurch er Mensch ist; denn der Vater überträgt auf den Sohn sein Menschsein, dies Sein, das sich aus dem Bild Gottes ergibt, wonach der Mensch geschaffen, als Mensch gebildet wurde. Der Autor wollte einprägen, daß der erzeugte Mensch dieselbe Menschennatur hat

<sup>15</sup> « Seth ressemble à Adam et par là même au prototype »; a. a. O.

<sup>16</sup> Vgl. oben S. 78.

wie der von Gott erschaffene Mensch, und seine Leser werden ihn verstanden haben, wußten doch auch sie, daß das, wodurch der Mensch ist und die anderen geschaffenen Wesen überragt, etwas Wichtigeres, etwas Wesentlicheres ist als die Leibeshaltung in aufrechter Haltung.

Bezüglich der vielfältigen Anthropomorphismen und Anthropopathismen und der verschiedenen Theophanien hat Michaelis eine umfassende Studie gemacht, und er ist zu folgendem Schluß gekommen: „Was man mit Sicherheit sagen kann, ist, daß der reale Anthropomorphismus eine wichtige Stelle im Denken der ältesten Verfasser einnimmt, und daß in der Folgezeit die jüngeren Schreiber, ohne die Termini viel zu verändern, besonders nach dem Erscheinen des Prophetentums, die auf Jahwe bezogenen Ausdrücke in metaphorischer Form betrachtet haben.“<sup>17</sup>

Mir scheint jedoch, man kann nicht beweisen, daß die ältesten biblischen Autoren die verschiedenen Weisen von Gott zu reden, als wäre er ein Mensch, nicht auch in metaphorischem Sinne verstanden haben.

Da „diese Anthropomorphismen einen sehr erhabenen Sinn für Gott in sich bergen, der immer der Herr seiner Schöpfung bleibt, der in seiner Beschäftigung mit ihr sich nicht erniedrigt, der seine wesenhafte Heiligkeit unverändert bewahrt“<sup>18</sup>, so kann man sich

<sup>17</sup> « Ce qu'on peut dire avec certitude, c'est que l'anthropomorphisme réel tient une place importante dans la pensée des plus anciens auteurs, et que, par la suite, sans changer beaucoup les termes, les écrivains plus récents, surtout depuis l'apparition du prophétisme, ont envisagé sous une forme métaphorique les expressions qui concernent Yahvé »; a. a. O. 72. So auch W. Eichrodt (Theologie des Alten Testaments I<sup>5</sup>; 1957, 135): „Daß dabei die breite Masse des Volkes und die ältere Zeit überhaupt die Gottheit vielfach an sinnliche Erscheinungs- und Lebensformen gebunden dachte, indem sie die anthropomorphen Aussagen ganz massiv und konkret auffaßte und so einen recht unzulänglichen Begriff von Gottes Erhabenheit sich zu erwerben vermochte, leidet gar keinen Zweifel.“

<sup>18</sup> « Mais ces anthropomorphismes recouvrent un sens très élevé de Dieu, qui reste toujours le maître de sa créature, qui ne s'abaisse pas en s'occupant d'elle, qui garde inaltérée sa sainteté essentielle »: *La Sainte Bible, La Genèse*, 1951, 15.

fragen, ob eine so hohe Auffassung überhaupt zu verstehen sei, wenn man nicht zugibt, daß derartige Anthropomorphismen alle in metaphorischem Sinn betrachtet wurden, um so mehr, als in den Perikopen, welche die größten Anthropomorphismen enthalten, wie beispielsweise in Gen. 2, 4<sup>b</sup>–3, 24, Gott darüber hinaus als der allgemeine Meister des Lebens, als der große und einzige Allmächtige erscheint, Er, der alles weiß, auch wenn er tut, als wüßte er nichts, der die Geister und die Herzen der Menschen durchforscht. Wenn es wahr ist, daß die elohistische Tradition „vor allem die Anthropomorphismen meidet, wo sie von Gott spricht . . ., daß die Offenbarungen im allgemeinen in immaterieller Weise erfolgen, Gott unsichtbar bleibt, inmitten des Feuers oder hinter den Wolken spricht . . .“<sup>19</sup>, so finden sich nichtsdestoweniger die Anthropomorphismen noch ziemlich häufig in dieser Tradition<sup>20</sup>, während die am meisten in die Augen fallenden Gottesoffenbarungen in Feuerflammen (Ex. 3, 2–4<sup>b</sup>; 9, 18), wie die in der Wolkensäule und in der Feuersäule (Ex. 13, 21; 14, 19<sup>b</sup>), gerade der früheren jahwistischen Tradition zugeschrieben werden<sup>21</sup>. Mithin wird schon in dieser ältesten Überlieferung zuweilen, ja, gerade in den für das auserwählte Volk feierlichsten Augenblicken, nämlich bei der Berufung jenes, der es aus Ägypten durch die Wüste zum Sinai führen soll, wo der Gottesbund mit ihm geschlossen werden soll, Gott nicht unter Menschengestalt vorgestellt, Er bleibt unsichtbar. Haben wir da nicht schon den Gedanken, daß man Gott nicht sieht, weil er keinen Körper hat wie der Mensch? Der Autor, der diese spirituellen Gotterscheinungen zugleich mit den anderen gesammelt hat, worin Gott wie ein Mensch dargestellt ist, und zusammen mit den anthropomorphistischen Redewendungen, mußte all die letzteren Weisen, Gott unter menschlicher Form darzustellen, in metaphorischem Sinne verstehen. Bezeichnend genug lehrt das

<sup>19</sup> « Surtout, elle (die elohistische Tradition) évite les anthropomorphismes en parlant de Dieu . . . les révélations se font généralement de manière plus immatérielle, Dieu demeure invisible, il parle du milieu du feu ou des nuages . . . »; a. a. O. 16.

<sup>20</sup> Vgl. Michaelis a. a. O.

<sup>21</sup> Vgl. « *La Sainte Bible, L'Exode* » in den Anmerkungen zu den zitierten Perikopen.

wie der von Gott erschaffene Mensch, und seine Leser werden ihn verstanden haben, wußten doch auch sie, daß das, wodurch der Mensch ist und die anderen geschaffenen Wesen überragt, etwas Wichtigeres, etwas Wesentlicheres ist als die Leibesgestalt in aufrechter Haltung.

Bezüglich der vielfältigen Anthropomorphismen und Anthropopathismen und der verschiedenen Theophanien hat Michaelis eine umfassende Studie gemacht, und er ist zu folgendem Schluß gekommen: „Was man mit Sicherheit sagen kann, ist, daß der reale Anthropomorphismus eine wichtige Stelle im Denken der ältesten Verfasser einnimmt, und daß in der Folgezeit die jüngeren Schreiber, ohne die Termini viel zu verändern, besonders nach dem Erscheinen des Prophetentums, die auf Jahwe bezogenen Ausdrücke in metaphorischer Form betrachtet haben.“<sup>17</sup>

Mir scheint jedoch, man kann nicht beweisen, daß die ältesten biblischen Autoren die verschiedenen Weisen von Gott zu reden, als wäre er ein Mensch, nicht auch in metaphorischem Sinne verstanden haben.

Da „diese Anthropomorphismen einen sehr erhabenen Sinn für Gott in sich bergen, der immer der Herr seiner Schöpfung bleibt, der in seiner Beschäftigung mit ihr sich nicht erniedrigt, der seine wesenhafte Heiligkeit unverändert bewahrt“<sup>18</sup>, so kann man sich

<sup>17</sup> «Ce qu'on peut dire avec certitude, c'est que l'anthropomorphisme réel tient une place importante dans la pensée des plus anciens auteurs, et que, par la suite, sans changer beaucoup les termes, les écrivains plus récents, surtout depuis l'apparition du prophétisme, ont envisagé sous une forme métaphorique les expressions qui concernent Yahvé»; a. a. O. 72. So auch W. Eichrodt (Theologie des Alten Testaments I<sup>5</sup>; 1957, 135): „Daß dabei die breite Masse des Volkes und die ältere Zeit überhaupt die Gottheit vielfach an sinnliche Erscheinungs- und Lebensformen gebunden dachte, indem sie die anthropomorphen Aussagen ganz massiv und konkret auffaßte und so einen recht unzulänglichen Begriff von Gottes Erhabenheit sich zu erwerben vermochte, leidet gar keinen Zweifel.“

<sup>18</sup> «Mais ces anthropomorphismes recouvrent un sens très élevé de Dieu, qui reste toujours le maître de sa créature, qui ne s'abaisse pas en s'occupant d'elle, qui garde inaltérée sa sainteté essentielle»: *La Sainte Bible, La Genèse*, 1951, 15.

fragen, ob eine so hohe Auffassung überhaupt zu verstehen sei, wenn man nicht zugibt, daß derartige Anthropomorphismen alle in metaphorischem Sinn betrachtet wurden, um so mehr, als in den Perikopen, welche die größten Anthropomorphismen enthalten, wie beispielsweise in Gen. 2, 4<sup>b</sup>–3, 24, Gott darüber hinaus als der allgemeine Meister des Lebens, als der große und einzige Allmächtige erscheint, Er, der alles weiß, auch wenn er tut, als wüßte er nichts, der die Geister und die Herzen der Menschen durchforscht. Wenn es wahr ist, daß die elohistische Tradition „vor allem die Anthropomorphismen meidet, wo sie von Gott spricht . . ., daß die Offenbarungen im allgemeinen in immaterieller Weise erfolgen, Gott unsichtbar bleibt, inmitten des Feuers oder hinter den Wolken spricht . . .“<sup>19</sup>, so finden sich nichtsdestoweniger die Anthropomorphismen noch ziemlich häufig in dieser Tradition<sup>20</sup>, während die am meisten in die Augen fallenden Gottesoffenbarungen in Feuerflammen (Ex. 3, 2–4<sup>b</sup>; 9, 18), wie die in der Wolkensäule und in der Feuersäule (Ex. 13, 21; 14, 19<sup>b</sup>), gerade der früheren jahwistischen Tradition zugeschrieben werden<sup>21</sup>. Mithin wird schon in dieser ältesten Überlieferung zuweilen, ja, gerade in den für das auserwählte Volk feierlichsten Augenblicken, nämlich bei der Berufung jenes, der es aus Ägypten durch die Wüste zum Sinai führen soll, wo der Gottesbund mit ihm geschlossen werden soll, Gott nicht unter Menschengestalt vorgestellt, Er bleibt unsichtbar. Haben wir da nicht schon den Gedanken, daß man Gott nicht sieht, weil er keinen Körper hat wie der Mensch? Der Autor, der diese spirituellen Gotterscheinungen zugleich mit den anderen gesammelt hat, worin Gott wie ein Mensch dargestellt ist, und zusammen mit den anthropomorphistischen Redewendungen, mußte all die letzteren Weisen, Gott unter menschlicher Form darzustellen, in metaphorischem Sinne verstehen. Bezeichnend genug lehrt das

<sup>19</sup> «Surtout, elle (die elohistische Tradition) évite les anthropomorphismes en parlant de Dieu . . . les révélations se font généralement de manière plus immatérielle, Dieu demeure invisible, il parle du milieu du feu ou des nuages . . .»; a. a. O. 16.

<sup>20</sup> Vgl. Michaelis a. a. O.

<sup>21</sup> Vgl. «*La Sainte Bible, L'Exode*» in den Anmerkungen zu den zitierten Perikopen.

Alte Testament in keinem seiner Teile, Gott habe einen Körper<sup>22</sup>. Man könnte dem entgegenhalten: es wird aber auch nicht gesagt, Gott sei unkörperlich, unstofflich, wenigstens nicht in den ältesten Texten; da ist wohl die Rede vom Geiste Jahwes oder Elohim, aber das Wort Geist begegnet uns nicht nur, um Gott zu bezeichnen<sup>23</sup>. Doch darüber braucht man sich nicht zu wundern. Wenn wir, Menschen von Wissenschaft und Kultur, an philosophisches Nachdenken und an Abstraktion gewöhnt, nicht imstande sind, an Gott zu denken, ohne daß in unsere Einbildung irgendeine Vorstellung von ihm unter körperlicher Form eintritt, wieviel weniger konnten es die alten Hebräer, wenig gebildete, einfache, konkrete Menschen. Die Anthropomorphismen, die Anthropopathismen und die verschiedenen Formen der Theophanien waren für sie Versuche, zum Teil naive, zum Teil ziemlich malerische, in menschlichen, verständlichen Worten das göttliche Wesen und sein Handeln an den Menschen auszudrücken, die menschliche Einsicht und Einbildung völlig überragen. Diese verschiedenen Weisen, sich auszudrücken, wollten überdies den unsichtbaren Gott erkennen lassen als eine lebendige, handelnde Persönlichkeit, die an den menschlichen Angelegenheiten Anteil nimmt, stets in Fühlungnahme mit den Menschen, in besonderer Weise besorgt um sein auserwähltes Volk, zugleich ihn aber zeigen als Schöpfer und Beherrscher der gesamten Welt und aller Naturkräfte.

Aber selbst wenn man annimmt, die ältesten Autoren des Alten Testaments hätten Gott als mit einem Körper ausgestattet aufgefaßt, so läßt sich doch zum mindesten nicht leugnen, daß der Begriff der göttlichen Unkörperlichkeit immer klarer wurde. Die Texte sind bekannt: „Soll denn in Wahrheit Gott auf Erden wohnen? Dich fassen nicht die Himmel, noch der Himmel Himmel, geschweige dieses Haus, das ich erbaut“ (3 Kön. 8, 27; vgl. 2 Par.

<sup>22</sup> “Yet in the teaching of the Old Testament God is nowhere conceived of as essentially of human form”; so H. H. Rowley (*The Faith of Israel*, 1956, 75–6), der sich bezieht auf A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942, 18 f.

<sup>23</sup> Da ist jedoch der Text Is. 31, 3: „Die Ägypter sind Menschen, nicht ein Gott, und ihre Pferde sind Fleisch, nicht Geist.“

6, 17); „Wem wollt ihr also Gott vergleichen und unter welchem Bild ihn darstellen?“ (Is. 40, 18); „Besitzt du denn des Fleisches Augen? Siehst du so kurz, wie Menschen sehen?“ (Job 10, 4; vgl. auch 9, 11; 23, 8); und in der deuteronomistischen Redaktion, vielleicht der letzten, des Verbotes, Jahwebilder zu machen, finden wir dies Motiv angeführt: „Denn ihr habt damals keinerlei Gestalt gesehen, als der Herr am Horeb aus dem Feuer zu euch redete“ (Deut. 4, 15).

Da jedoch die Schöpfungserzählung der spätesten Überlieferung des Pentateuchs zuzuschreiben ist, worin „die Gottesidee transzendent und jeder Anthropomorphismus beiseite gelassen ist“ und deren Stil „im allgemeinen abstrakt und weitschweifig ist“, auch „wo er die Majestät von Gen. 1“<sup>24</sup> erreicht, wird der Autor dieses Kapitels sicher die geistigeren Begriffe über Gott gekannt haben, die dieser Tradition eignen; sie mußten auch seine sein. In diesem Fall aber gibt es keine Erklärung, warum ein solcher Autor auf dem Gipfelpunkt seiner majestätischen Erzählung die Erschaffung des Menschen nach Ähnlichkeit eines körperlichen Gottes hätte beschreiben können. Auch wenn der Gedanke vom Menschen, der nach Gottes Bild geschaffen ist, nicht gerade sein eigener war, und er ihn daher einer früheren Quelle entnommen hat, die ihn in physischem Sinne verstand, auch dann wird er ihn in metaphorischem Sinne verstanden haben müssen.

Wir wollen nicht leugnen, daß die Vokabel  $\text{לִמְצַד}$  zuallererst und in der Regel eine physische Ähnlichkeit gegenüber dem Original bezeichnet, wie übrigens auch das Wort „Bild“ in allen unseren Sprachen. Wie jedoch dies Wort bei uns einen metaphorischen Sinn bekommen hat, so sehe ich nicht ein, weshalb solche in die Augen springende Entwicklung nicht auch bezüglich der Vokabel  $\text{לְחַדְשׁ}$  stattgefunden haben könnte. In Ps. 39, 7 und in Ps. 73, 20 ist  $\text{לְחַדְשׁ}$  möglicherweise von jener Wurzel abgeleitet, die bedeutet: schwarz, dunkel sein; aber mir dünkt es viel wahrscheinlicher, daß das

<sup>24</sup> «L'idée de Dieu y est transcendente, tout anthropomorphisme est banni ... Le style ... est généralement abstrait et redondant, il ne varie guère ses formules et bien rarement il descend au détail de Gen., 23 ou atteint la majesté de Gen., 1»; *La Sainte Bible, La Genèse*, 17.



Wort in allen biblischen Texten dieselbe Bedeutung hat, wenn man es in diesen beiden Psalmen nur nicht in realem, sondern in metaphörischem Sinn versteht, was auch heute noch die Meinung etlicher Autoren<sup>25</sup> ist; und diesen metaphörischen Sinn finden wir auch in Gen. 1, 26. 27.

Lagrange hat bemerkt: „Der Mensch ähnelte Gott wie eine Kopie nach der Idee, die man sich von Gott machen kann. Alles hängt somit ab von der Idee, welche der Autor sich von Ihm machte.“<sup>26</sup> Das scheint mir der einzige richtige Grundsatz zu sein, um den wahren Sinn der Gottähnlichkeit des Menschen in Gen. 1, 24. 27 zu entdecken. Nun wohl, in der ganzen Schöpfungserzählung wird Gott als ein intelligentes und mächtiges Wesen dargestellt<sup>27</sup>. Vom Menschen heißt es, er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, aber als Mann und Frau, um sich fortpflanzen zu können und über die ganze Schöpfung zu herrschen, insbesondere über die Tiere. Beide, Mann und Frau, sind nach dem Bilde Gottes geschaffen. Wäre diese Gottähnlichkeit in ihnen eine physische Ähnlichkeit, so würde daraus folgen, daß wir auch in Gott irgendeinen Geschlechtsunterschied annehmen müßten; daran aber hätte weder unser Autor noch irgendein biblischer Schriftsteller jemals zu denken vermocht! Der Mensch ist als Gottes Repräsentant auf der Erde verstanden, er soll ihr Herr sein. Und er ist dazu imstande, weil er das einzige intelligente Wesen auf Erden ist; mit seiner Intelligenz überragt er alle anderen Wesen. Und das hat der Autor, der den Menschen und die anderen Geschöpfe kannte, gut begriffen. Das wollte er lehren; und diese Lehre hat er geformt und ausgedrückt in dem großartigen Gedanken, daß der Mensch, Geschöpf wie alle Lebewesen und alle Dinge, die sich in der Welt finden, nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, d. h., er ähnelte Ihm, insofern er ein intelligentes Wesen ist.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Th. Vriezen, a. a. O., 95—6; H. van den Bussche, *L'homme créé à l'image de Dieu* (Gen., 1, 26. 27) in: *Collationes Gandavenses*, 1948, 187.

<sup>26</sup> « L'homme ressemble à Dieu comme une copie d'après l'idée qu'on peut se faire de Dieu. Tout dépend donc de l'idée que s'en faisait l'auteur »: *La Genèse*, a. a. O.

<sup>27</sup> Vgl. Lagrange, *La Genèse*, a. a. O.

So haben es Ps. 8, 6—9 und Ekkli. 17, 1—14 verstanden, die von unserem Text abhängen; da sie von der Erhabenheit des Menschen als Herrscher über die Erde sprechen, ist seine Intelligenz vorausgesetzt wie es auch ausdrücklich in Ekkli. 17, 6—8 heißt, und folgerichtig ist dann ebenso seine Ähnlichkeit mit Gott als etwas Spirituelles vorausgesetzt.

Deswegen stimmen wir dem Urteil von H. Rowley bei, der in bezug auf die Meinung, die Gottähnlichkeit des Menschen sei physischer Art, erklärt: „Das erscheint mir in jeder Hinsicht unwahrscheinlich zu sein.“<sup>28</sup>

<sup>28</sup> “By many writers this (daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen ist) is understood to mean that man is in the physical likeness of God. This seems to me on every ground improbable”; a. a. O.

Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jaeger und Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin D. D. Hrsg. von Edmund Schlink und Hermann Volk. Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung; Kassel: Johannes Stauda-Verlag, 1963, S. 1—23.

## DIE BIBLISCHE LEHRE VOM EBENBILDE GOTTES

VON EDMUND SCHLINK

Die Aufgabe, die für dieses Referat gestellt wurde, ist nicht eine kontroverstheologische Darstellung der reformatorischen Lehre vom Ebenbild Gottes, sondern die Darlegung der biblischen Aussagen. Es geht in meinem Referat also nicht um die Fortsetzung der *unmittelbaren* kontroverstheologischen Auseinandersetzungen, wie sie z. B. im 17. Jahrhundert Johann Gerhard im 8. seiner *loci theologici* mit Bellarmin oder in unserer Zeit Emil Brunner mit der römisch-katholischen Lehre geführt hat. Vielmehr geht es hier allein um das Hören auf das Wort der Schrift in der Zuversicht, daß auch die Theologen der römischen Kirche auf dieses Wort der Schrift hören, und um die Frage, ob und inwieweit sie dieses Wort so mit uns zu hören vermögen, wie wir es hören. Die *expliziten* kontroverstheologischen dogmatischen Folgerungen mögen der Aussprache überlassen bleiben.

Da mir also eine biblisch-theologische Aufgabe, nämlich die einer Zusammenfassung der biblischen Aussagen über Gottes Ebenbild gestellt ist, seien einleitend nur in aller Kürze die entscheidenden vier Fragen in Erinnerung gerufen, die sich in der Diskussion dieses Lehrstücks durch die ganze Dogmengeschichte — sei es verborgen, sei es offen — hindurchziehen. Am Ende des Referates will ich versuchen, sie kurz zu beantworten.

1. *Worin besteht die Gottebenbildlichkeit?* — In der Leiblichkeit, in der Schönheit der Gestalt, im Aufgerichtetsein der Haltung, des Ganges? — Oder in der Geistigkeit, in einem besonderen Vermögen der Seele, wobei man im einzelnen nennen mag z. B. die Vernünftigkeit als Anlage und Quelle der Gedanken und den Willen als Anlage und Möglichkeit der freien Entscheidung, oder etwa die drei Seelenkräfte der *memoria*, des *intellectus* und des *amor*?

All dies macht das Personsein und die Verantwortlichkeit des Menschen aus in seiner Unterschiedenheit vom Tier. — Oder besteht die Gottebenbildlichkeit in der Unsterblichkeit, sei es die Unsterblichkeit des ganzen Menschen, der Leib und Seele ist, sei es die Unsterblichkeit der Seele, die dem Menschen auch im Tode bleibt? — Oder in der Gerechtigkeit, in der Unschuld, der sittlichen Reinheit, dem Gehorsam des Menschen oder in der Gnade, die den Menschen gerecht macht, in der gestaltenden Wirkung des heiligen Geistes? Diese Antworten schließen sich zwar zum Teil untereinander aus, aber es bleibt zugleich eine Fülle von Möglichkeiten, sie untereinander in mannigfachen Abwandlungen zu kombinieren.

2. *Wer hat die Gottebenbildlichkeit*, bzw. wer ist Gottes Ebenbild? — Der Mensch im Urstand oder der gefallene Mensch (d. h. jeder natürliche Mensch) oder der Glaubende? Bleibt die Gottebenbildlichkeit die Wirklichkeit des Menschen vom Urstand durch den Fall hindurch bis zur Erneuerung oder hat sie der gefallene Mensch verloren?

Diese beiden ersten Fragen nach dem Wesen und nach der Wirklichkeit des Ebenbildes Gottes hängen auf das engste zusammen. Darum ergibt sich aus der Mannigfaltigkeit der Antworten, die auf jede einzelne der beiden Fragen gegeben worden sind, wiederum eine Mannigfaltigkeit von Kombinationsmöglichkeiten der beiderseitigen Antworten.

3. Diese Mannigfaltigkeit wird noch gemehrt durch die *Unterscheidung von εἶκόν und ὁμοίωμα*, von *imago* und *similitudo*, die sich seit Irenäus durch die östliche und westliche Dogmatik bis in unsere Gegenwart hindurchzieht, aber schon vor Irenäus der Sache nach überall da im Ansatz vorhanden ist, wo griechische Philosophie die dogmatischen Aussagen über den Menschen mitbestimmt. Mit dieser Unterscheidung ist die Frage gegeben, wie die verschiedenen gegebenen Antworten auf *imago* und *similitudo* zu verteilen sind, wo der Einschnitt zwischen *imago* und *similitudo* zu machen ist, ob z. B. der freie Wille zur *imago* oder zur *similitudo* gehört, ob er mit der *imago* auch nach dem Fall dem Menschen verblieben oder mit der *similitudo* verlorengegangen ist.

4. Die Mannigfaltigkeit der Aussagen im Lehrstück vom Ebenbilde Gottes wächst schließlich abermals, wenn auf die Fragen zu

antworten ist, ob die Gottebenbildlichkeit *tatsächlich oder nur als Möglichkeit vorhanden ist*, ob sie *Gegenwart oder Bestimmung* des Menschen ist. Ein solches teleologisches Verständnis zieht sich wenigstens in bezug auf die Gottähnlichkeit seit Irenäus durch die griechische Dogmatik hindurch im Unterschied zur römischen Urstandslehre, die die Gottebenbildlichkeit und die Gottähnlichkeit stärker als die im Urstand bereits gegenwärtige Wirklichkeit im Auge hat.

Diese Mannigfaltigkeit der dogmatischen Aussagen hat in wesentlicher Hinsicht ihren Grund darin, daß in der Heiligen Schrift nur wenige Stellen den Begriff des Ebenbildes Gottes aufweisen, und daß diese Stellen zum Teil noch dazu exegetisch sehr umstritten sind. So ist das Lehrstück von der Gottebenbildlichkeit mangels einer breiteren und klareren Schriftgrundlage zum Spielball von dogmatischen Entscheidungen, die in anderen Lehrstücken der Dogmatik gefällt wurden, und von mannigfachen philosophisch-anthropologischen Erwägungen geworden. Grund hierfür ist insbesondere die Tatsache, daß ein Konsens der Alttestamentler in der Exegese von Gen. 1, 26 f. bis zum heutigen Tage nicht vorliegt. Aber auch der Überblick über die anderen in Betracht kommenden Schriftstellen muß hier der systematischen Entfaltung vorangehen, um die methodische Frage des richtigen exegetischen Einsatzes einer zusammenfassenden biblischen Lehre vom Ebenbild Gottes erörtern zu können.

### I.

„Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei (בצלמנו כדמותנו). . . . Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn (בצלמנו)“ (Gen. 1, 26 f.). Was bedeuten diese Begriffe צלם (Bild) und דמות (Ähnlichkeit)? Zwar besteht heute Einmütigkeit darüber: Es „haftet an צלם die konkrete Vorstellung der plastischen Darstellung oder der Statue, in übertragenem Sinn wird das Wort erst sekundär gebraucht“ (Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Bd. II, S. 60). Aber die Problematik beginnt sogleich bei der Frage: Was soll dieser Begriff im Rahmen des Priesterkodex mit seiner strengen Transzendenzvorstellung und seiner Ablehnung der Bilder?

E. Osterloh (Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, Theologia Viatorum, München 1939 S. 9 ff.) kommt auf Grund einer Untersuchung aller diesbezüglichen alttestamentlichen Stellen zu dem Ergebnis: Es liegt „der Ton bei צלם auf dem Unterschied zur Wirklichkeit . . . auf dem *bloß* Bildhaften und keineswegs etwa auf der möglichst großen Entsprechung zwischen Modell und Bild“. „צלם heißt ‚Bild‘ nicht in erster Linie als die Vergegenwärtigung des Abgebildeten, sondern als der Mangel an Realität“. צלם „als Ausdruck für das Verhältnis Gottes zum Menschen ist . . . eine nachdrückliche Erinnerung an die substantielle Nichtigkeit des Menschen“ (S. 22), an die Geschöpflichkeit im Gegensatz zum Mythos von der Wesensgleichheit der Menschen mit Gott. So könnte es fast scheinen, als sei die Negation in diesem Begriff stärker betont als die abbildhafte Entsprechung. — „Dagegen ist דמות die abstraktere Bildung und bedeutet entsprechend der Wurzel דמ, ähnlich sein, ‚die Ähnlichkeit‘ oder ‚das Gleichnis“ (Eichrodt, S. 60). „Der Sinn dieser Verbindung der beiden Größen kann also nur sein, die Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Wesen als eine gleichnishafte Ähnlichkeit darzustellen und jede grob sinnliche Auffassung von צלם abzuwehren“ (Eichrodt, S. 60 f.; vgl. dazu Ezech. 1: Hier verwendet der Prophet den Begriff דמות „um das von ihm Geschaute als gleichnishafte Erscheinungsform der Herrlichkeit Jahwes zu bezeichnen und jede Hereinziehung des jenseitigen Gottes in die Endlichkeit zu vermeiden“). Vielleicht darf darüber hinaus positiv gesagt werden: Die mit דמות bezeichnete Sache erinnert an Gott, „wie das Spiegelbild an den erinnert, der davor steht“ (Osterloh, S. 25). Wie wenig aber die Bedeutung von צלם und דמות in der Exegese feststeht, zeigt die überraschende Deutung von K. Barth (Kirchliche Dogmatik III, 1 S. 221), der צלם weniger als *Abbild*, sondern als das in diesem abgebildete *Urbild* und דמות weniger als *Nachbild*, Kopie, sondern als *Vorbild*, als das der Kopie zu Grunde liegende Original verstehen möchte. „Bild Elohim“ ist nach Barths Verständnis „das Bild, das Elohim von sich selber hat, sofern er um sich selbst weiß, sich selber kennt, . . . wie: das Bild, das Elohim selber ist, sofern er eines jeden von ihm existierenden Bildes Gegenstand und Original ist“. So übersetzt Barth: „Lasset uns Menschen machen in unserem

*Urbild nach unserem Vorbild*“. Man wird Barth jedoch hier wohl kaum philologisch folgen können.

Von der Problematik der Einzelbegriffe her ist es recht umstritten, was beide *zusammen* bedeuten: ob sie einander wiederholen, ergänzen, auslegen oder korrigieren; wahrscheinlich sind sie verbunden als  $\epsilon\nu \delta\iota\alpha \delta\upsilon\omicron\upsilon\iota\nu$ , und zwar ist der Grad dieser Wahrscheinlichkeit so groß, daß ein dogmatisches Voneinanderscheiden von  $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$  und  $\delta\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha$  nicht in Gen. 1 begründet werden kann. Auch die Präpositionen  $\kappa\iota$  und  $\kappa\alpha\iota$  dürften an dieser Stelle im Sinn eines  $\epsilon\nu \delta\iota\alpha \delta\upsilon\omicron\upsilon\iota\nu$  zu verstehen sein. Allerdings hat es die exegetische Wissenschaft zu keiner übereinstimmenden und überzeugenden Klarstellung der Bedeutung und des Wechsels der Präpositionen an dieser Stelle gebracht.

Fragen wir die Alttestamentler weiter: Welches ist die mit  $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$  und  $\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\kappa\omicron\tau$  bezeichnete Entsprechung zwischen dem Menschen und Gott? Zweifellos wird durch sie der Mensch hervorgehoben aus der Reihe aller anderen Kreaturen. Aber darüber hinaus gehen die Antworten stark auseinander. Teils wird geantwortet: Die Gottebenbildlichkeit, die abbildhafte Gottähnlichkeit des Menschen, besteht in der *Leiblichkeit* (Gunkel). Auch wenn von der Leiblichkeit in den alttestamentlichen anthropologischen Aussagen nicht abgesehen wird, widerspricht doch eine ausschließliche Bestimmung der Gottebenbildlichkeit als körperliche Ähnlichkeit völlig dem Gottesbegriff des Priesterkodex. „Die Vertreter der körperlichen Gottähnlichkeit des Menschen wären logischerweise gezwungen, auch das Urbild der geschlechtlichen Differenzierung in Gott zu suchen“ (Eichrodt, S. 61 f.).

Weithin wird geantwortet: Die Entsprechung zwischen Gott und seinem Ebenbild besteht in der *Herrscherstellung über die außermenschliche Natur*, die Tiere, die Pflanzen und die Erde überhaupt (z. B. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936, S. 133). Indessen kommt in Gen. 1, 26 u. 28 die Aufgabe, die Erde sich untertan zu machen und die Tiere zu beherrschen, zur Erschaffung nach dem Bilde Gottes hinzu. Die Herrschaft ist eher *eine Entfaltung der Gottebenbildlichkeit*.

Andere sehen die Gottebenbildlichkeit des Menschen „in seiner geistigen Überlegenheit, die sich nicht nur aus der höheren geistigen

Begabung, sondern vor allem in der *Fähigkeit des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung* äußert, also in dem, was wir als Charakterisierung der *Persönlichkeit* anzusehen gewohnt sind“. Mit dem Personenbegriff verbunden ist die „moralische Urteilskraft, die sich im Verantwortlichkeitsbewußtsein offenbart“ (Eichrodt, S. 62 f.). Aber solche Deutung entspricht „dem altorientalischen Denken nicht entfernt“ (von Rad, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, II S. 388).

Bezeichnet die Gottebenbildlichkeit *allgemein die „Elohimmatur“* des Menschen? „Bezeichnet soll der Mensch werden als ein Geschöpf, dessen Wesen nicht von unten stammt, sondern seiner Herkunft nach in die obere Region verweist“ (von Rad, S. 389). Aber bleibt dieser Bescheid nicht zu unbestimmt?

Oder ergibt sich die Näherbestimmung überhaupt nicht aus dem Priesterkodex, sondern allein aus dem älteren, dem Verfasser der priesterlichen Quellen bereits vorliegenden Schöpfungsbericht des Jahwisten? „Der Jahwist aber sieht die einzigartige, unter allen Geschöpfen den Menschen allein charakterisierende Beziehung zu Gott in seinem *Gebot und Verbot* von Gen. 2, 16. 17 . . . Im Verhalten zu diesem Wort liegt des Menschen Verhalten Gott gegenüber beschlossen. Durch dieses Wort steht er als das einzige Geschöpf in der Würde und in der Gefahr der Verantwortung vor Gott. Das Wort selbst eröffnet dem Menschen die Bestimmtheit seiner Existenz vor dem Schöpfer durch den Gehorsam und seine Bedrohung mit der Vernichtung durch den Ungehorsam . . . Dieser Anspruch Gottes an den Menschen (Gen. 2, 16, 17) ist es, der den Menschen in die Mitte zwischen dem Schöpfer und die übrige Schöpfung hineinstellt“ (Osterloh, S. 31). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist die „schöpfungsmäßige Bestimmtheit menschlicher Existenz durch das Wort Gottes“ (S. 32). Aber darf in dieser Weise der Bericht des Jahwisten der Interpretation des Priesterkodex zugrunde gelegt werden?

Umstritten ist ferner die Frage, ob der Mensch im Alten Testament auch nach dem Sündenfall als Ebenbild Gottes bezeichnet wird. Denn umstritten ist die Auslegung von Gen. 5, 3: Adam „zeugte einen Sohn, der seinem Bilde ähnlich war, und hieß ihn Seth“. Bedeutet dies „Weitergabe der Gottebenbildlichkeit in der

physischen Folge der Geschlechter“ (v. Rad, S. 389), also gewissermaßen physische Vererbung der Gottebenbildlichkeit? Oder liegt hier nur die gewiß nicht unwichtige Feststellung der ebenbildlichen Ähnlichkeit zwischen Adam und Seth vor, — einer Ähnlichkeit, die nicht selbstverständlich ist, die auch nach Adams Fall und Vertreibung die Unterschiedenheit seines Geschlechtes von der anderen Kreatur hervorhebt (V. 1 ist „redaktionelle Naht“, Eichrodt, S. 50)?

Sodann pflegt in diesem Zusammenhang Gen. 9, 6 angeführt zu werden: „Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll dessen Blut vergossen werden; denn nach dem Bilde Gottes hat Gott den Menschen gemacht“. Es geht hier nicht um die Frage, ob der Mensch nach dem Fall noch Gottes Ebenbild ist, sondern lediglich um den begründenden Hinweis auf die Tatsache, daß Gott bei der Erschaffung der Welt den Menschen nach bzw. zu seinem Bilde geschaffen und „damit die Verfügung über sein Leben — im Unterschied zu der über das Leben der Tiere endgültig, also auch über den Sündenfall hinaus — exklusiv als seine eigene Sache erklärt hat. Nicht eine dem Menschen immanente Würde seiner Gottähnlichkeit ist es, die der Mörder antastet — auch hier wird ja zur Begründung einfach der Satz über die göttliche Schöpfung des Menschen wiederholt und nicht etwa von einem Wesensprädikat des Menschen geredet, sondern der Würde Gottes, nämlich seiner Absicht und Tat in der Erschaffung des Menschen wird dadurch, daß ein Mensch dem andern das Leben raubt, zu nahe getreten“ (so mit Recht K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 1 S. 223).

Im übrigen ist zu beachten, daß im Alten Testament außerhalb der Genesiskapitel 1, 5 und 9 (alle drei Stellen stehen im Priesterkodex) die Begriffe **צֶלֶם** und **דְמוּת** keine Verwendung im Sinn der Gottebenbildlichkeit finden. Die Heranziehung von Psalm 8 setzt bereits eine bestimmte Deutung der Gottebenbildlichkeit als Herrschervollmacht über die Tiere voraus. Jedenfalls fehlen in diesem Psalm die genannten Begriffe.

Auf Sap. 2, 23 und Jes. Sir. 17, 3 sei hier nicht weiter eingegangen. Wenn das Ebenbild Sap. 2 anscheinend in der Unvergänglichkeit, zu der Gott den Menschen geschaffen hat, und Jes. Sir. 17 außer in der Herrschaft über die Tiere in der Verständigkeit und

in der Fähigkeit zu denken und zu reden, erblickt wird, so ist dies bereits eine Verschiebung der alttestamentlichen Aussagen unter dem Einfluß griechischen Denkens.

Im Neuen Testament liegt ein anderer Begriff des Ebenbildes vor, als im alttestamentlichen **צֶלֶם**. Hier ist „in dem ‚Bilde‘ das Urbild selbst, die abgebildete Gestalt selbst, als in ihrem Wesen sichtbar gedacht. So steht **εἰκὼν** Hebr. 10, 1 in schärfstem Gegensatz zur (bloßen) **σῆμα**“. Röm. 1, 23 ist **εἰκὼν** im Unterschied zu **ὁμοίωμα** geradezu „die *abgebildete Sache* selbst und ihre *Gestalt*“. Wird 2. Kor. 4, 4 und Kol. 1, 15 Christus als die **εἰκὼν τοῦ θεοῦ** bezeichnet, so liegt hier „aller Nachdruck auf der Ebenbürtigkeit der **εἰκὼν** mit dem Original“ (G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament II, S. 393 f.). **εἰκὼν** bezeichnet hier die Erscheinung, die Sichtbarwerdung Gottes selbst. Die Herrlichkeit Christi ist die offenbare Herrlichkeit Gottes, sie ist nicht nur ihr Abbild, sondern mit ihr identisch.

Die Stellen 1. Kor. 15, 49, 2. Kor. 3, 18, Röm. 8, 29 bezeugen die Verwandlung der Glaubenden in das Bild des Christus bzw. die Verordnung Gottes, daß sie „dem Ebenbilde seines Sohnes gleichgestaltet“ sein sollen. Diese Verwandlung ist die Erneuerung nach dem Bilde Gottes des Schöpfers (Kol. 3, 9 f.). Verwandlung in das Ebenbild Christi ist Verwandlung in das Ebenbild Gottes. Entscheidend ist, daß nach dem neutestamentlichen Zeugnis die Verwandlung in Gottes Ebenbild allein mittelbar, nämlich nicht ohne den Mittler Jesus Christus, nicht ohne die Verwandlung in sein Bild, nicht ohne Christum anzuziehen erfolgt. Dasselbe sagt auf seine Art 1. Joh. 3, 2: „Wir wissen, daß wenn er sich offenbart, wir ihm ähnlich (**ὅμοιοι**) sein werden.“ Denn Gottähnlichkeit und Christusähnlichkeit sind hier nicht unterschieden.

In allen diesen neutestamentlichen Aussagen ist vorausgesetzt, daß der Sünder nicht Ebenbild Christi und damit nicht Ebenbild Gottes ist. Der gefallene Mensch wird erst zum Ebenbild verwandelt, indem er glaubt. Dagegen überraschen einzelne Stellen, an denen nicht nur vom Glaubenden, sondern ganz allgemein vom Menschen, bzw. vom Mann als Gottes Ebenbild gesprochen wird: „Der Mann braucht das Haupt nicht zu bedecken, weil er Bild und Ehre Gottes ist“ (1. Kor. 11, 7). Durch die Zunge „loben

wir Gott, den Vater, und durch sie fluchen wir den Menschen, die nach dem Bilde Gottes gemacht sind“ (Jak. 3, 9).

Fassen wir den exegetischen Tatbestand zusammen, so ergibt sich: die exegetische Grundlage für das dogmatische Lehrstück von der Gottebenbildlichkeit ist außerordentlich schmal, verglichen z. B. mit der Versöhnungs- oder Rechtfertigungslehre. Dazu sind diese biblischen Aussagen zum Teil in hohem Maße exegetisch umstritten. Außerdem aber scheinen die biblischen Aussagen eigenartig unausgeglichen zu sein: Ebenbild als *geschöpflicher* Abglanz und Ebenbild als Offenbarung Gottes des *Erlösers*; das *Geschöpf* als Gottes Ebenbild und der in Ewigkeit gezeugte, *eingeborene Sohn* als Gottes Ebenbild. Der Mensch wird *erst durch den Glauben* zum Ebenbild Gottes und daneben wird auch *ganz allgemein* vom Menschen als dem nach Gottes Bild Geschaffenen gesprochen. Wir haben es hier mit einem Lehrstück zu tun, an dem in besonderer Weise deutlich wird, daß biblische Theologie noch nicht ohne weiteres zu dogmatischen Sätzen führt, sondern daß die systematische Arbeit zur biblischen Theologie hinzukommen muß. Dabei müssen wir bei diesem Lehrstück von vornherein in besonderer Weise damit rechnen, daß es sich nicht bereits aus den wenigen genannten direktbezüglichen Schriftstellen ergibt, sondern daß die Entscheidungen anderer dogmatischer Lehrstücke dieses Lehrstück stark mitbestimmen.

## II.

Wo hat nun eine systematische Zusammenfassung der nacheinander angeführten biblischen Einzelaussagen einzusetzen? Hat sie einzusetzen bei den alttestamentlichen oder bei den neutestamentlichen Aussagen? Sind die alttestamentlichen Aussagen abgesehen von den neutestamentlichen Aussagen oder von diesen herkommend systematisch zu verarbeiten?

Hierauf möchte ich antworten: Der Einsatz ist bei den neutestamentlichen Aussagen zu nehmen. Denn wir müssen von vornherein mit der Möglichkeit rechnen, daß die Bedeutung von *דמות* und *צלם* im Alten Bund verborgen war und überhaupt erst im Neuen Testament, also durch die Auferstehung Jesu Christi aufgedeckt

ist. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß in ähnlicher Weise, wie die alttestamentlichen Aussagen über König und Prophet, Priester und Opfer, über Volk, Land, Stadt und Tempel sich im Neuen Testament als Hinweise auf die andere Wirklichkeit des Christus und seiner Gemeinde erweisen, so auch die alttestamentlichen Worte von der Erschaffung des Menschen zum Bilde und Gleichnis Gottes aus dem alttestamentlichen Textbestand selbst nicht voll erhellt werden können.

Wir setzen darum ein bei dem Satz: Christus hat das Ebenbild Gottes. Christus ist als Ebenbild des unsichtbaren Gottes die Erscheinung, die Sichtbarwerdung Gottes selbst. Die Herrlichkeit Christi ist Ebenbild der Herrlichkeit Gottes und doch nicht nur Abbild, sondern die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit selbst. Seine Herrlichkeit ist Gottes Herrlichkeit. Christus ist also von Gott dem Vater unterschieden als Ebenbild vom Urbild und zugleich ist er dem Vater wesensgleich, die Offenbarung des Urbildes selbst. In diesem Sinn ist er das erbildliche Ebenbild. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß die johanneischen Schriften beides bezeugen: Gott ist Licht (1. Joh. 1, 5) und Christus, das Wort, ist „das wahre Licht, das allen Menschen leuchtet“ (Joh. 1, 9), — das Wort ist Licht wie Gott, es ist die Offenbarung des göttlichen Lichtes. „Wie der Vater das Leben hat in ihm selber, so hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber . . .“ (Joh. 5, 26). Wie der Vater Leben hat und Leben ist, hat der Sohn das Leben und ist er das Leben. Er ist die Offenbarung des göttlichen Lebens. Mit anderen Worten: Christus ist als Ebenbild Gottes die zweite Person der Gottheit, in der die erste Person sich offenbart. Beide Personen sind wesenseins.

Christus ist Gottes Ebenbild nicht nur in seinem Sein, sondern auch in seinem Reden und Tun. Dies besagen mit besonderer Eindringlichkeit die zahlreichen johanneischen Sätze, in denen das Reden und Tun des Vaters und das Reden und Tun des Sohnes durch *καθώς* und *ὡσαύτε* verbunden werden: „Wie der Vater die Toten auferweckt und macht sie lebendig, also macht auch der Sohn lebendig, welche er will“ (Joh. 5, 21). Wie der Vater dem Sohne Herrlichkeit gibt, gibt der Sohn Herrlichkeit den Seinen (17, 22). „Gleich wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“

(20, 21). „Wie mich der Vater geliebt, habe ich euch geliebt“ (15, 9). In diesen Worten redet und handelt Christus als Ebenbild Gottes, d. h. im Auftrage und in eigener Vollmacht zugleich. In Christi Reden und Tun wendet sich dasselbe Reden und Tun dem Menschen zu, mit dem Gott der Vater von Ewigkeit her seinen eingeborenen Sohn angeredet und an ihm gehandelt hat. Die Ebenbildlichkeit des Handelns Christi ist die Auswirkung des Handelns Gottes an ihm auf die Menschen und in diesem Sinn die Offenbarung der ewigen Gemeinschaft Gottes des Vaters und des Sohnes.

Christus ist aber nicht nur Ebenbild Gottes in der Hinwendung zu den Geschöpfen, sondern auch in der Rückwendung zum Vater: „Vater, die Stunde ist da; verherrliche deinen Sohn, auf daß dich der Sohn auch verherrliche“. „Ich habe dich verherrlicht auf Erden . . . und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“ (Joh. 17, 1 u. 4 f.). In gleicher Rückwendung muß von der Liebe Gottes des Vaters und seines eingeborenen Sohnes gesprochen werden: Gleich wie der Vater den Sohn liebt, so liebt der Sohn den Vater, und mit derselben Liebe, mit der der Sohn den Vater liebt, liebt der Vater den Sohn. Die ebenbildliche Entsprechung zwischen Vater und Sohn ist so Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne und des Sohnes mit dem Vater, der ewige Austausch ihrer Liebe und die ewige wechselseitige Bezeugung ihrer Herrlichkeit. Daß hierbei der Sohn dem Vater gehorcht, aber nicht der Vater dem Sohn, ist keine Beeinträchtigung der Vollmacht und der Herrlichkeit des Sohnes. Dieser Gehorsam ist freie Entfaltung. Mit anderen Worten: Daß der Sohn Ebenbild des Vaters ist und der Vater nicht Ebenbild des Sohnes, beeinträchtigt nicht die Identität der Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes. Denn im Sohne ist der Vater: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (Joh. 14, 9). „Christus ist das Ebenbild Gottes“, d. h. also zugleich: Christus ist Gottes eingeborener Sohn.

Wie Gottes Sohn nicht erst wurde, als Jesus auf Erden geboren ward, so wurde auch Gottes Ebenbild nicht erst, als Gott sich in Jesu Christo den Menschen offenbarte. Christus ist Gottes Ebenbild schon in seiner Präexistenz von Ewigkeit her. Weil er Gottes Ebenbild schon war, „bevor“ er Mensch wurde, — weil er „es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein“, ist er Gottes Ebenbild

als Mensch. Gottes Ebenbild ist wirklich in der ewigen Selbstunterscheidung Gottes in seinen Personen, — nämlich Gottes des Vaters und des Sohnes.

### III.

Durch den Glauben wird der Sünder verwandelt in das Ebenbild Christi. Diese Verwandlung ist die Verwandlung in das Ebenbild Gottes.

Worin besteht diese Verwandlung? Es fällt auf, daß die Aussage Kol. 3, 10 von der Erneuerung des Menschen nach dem Ebenbild des Schöpfers umgeben ist von mannigfachen Mahnungen: „Tötet nun die Glieder, die auf Erden sind, Unzucht, Unreinigkeit, Brunst . . .“ (V. 5 ff.). „Ziehet an . . . herzliches Erbarmen, Güte, Demut . . .“ (V. 12 ff.), — vgl. den entsprechenden Satz Eph. 4, 24: „Ziehet an den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“. Die Verwandlung in Gottes Ebenbild ist somit Abkehr von der Sünde und Wandel in einem neuen Leben, Erkenntnis Gottes und Gehorsam gegen Gott. Die Ebenbildlichkeit besteht in „Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“. Dies ist sie als Verwandlung in das Ebenbild Christi, das heißt als Empfang der Gerechtigkeit, der Heiligkeit, der Herrlichkeit Christi. Weil Christus gerecht ist, werden wir gerecht gemacht, weil Christus herrlich ist, werden wir herrlich gemacht (Röm. 8, 30), weil Christus frei ist, werden wir frei gemacht, weil Christus der Glanz der göttlichen Herrlichkeit ist, spiegeln wir seine Herrlichkeit (2. Kor. 3, 18). All diese Aussagen bedeuten in ihrer Mitte Verwandlung in das Ebenbild Christi, d. h. Einsetzung in die Gottessohnschaft, Einsetzung in die Christusbruderschaft, auf daß der Sohn sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29). Diese Verwandlung kommt zum Vollzug am ganzen Menschen. Sie betrifft nicht nur sein Erkennen und sein Tun, sondern auch seine Leiblichkeit: „Wir werden tragen das Bild des himmlischen Menschen“ (1. Kor. 15, 49), d. h., wir werden aufstehen in der Gleichheit des verklärten auferstandenen Leibes Christi, wir werden auferstehen mit einem geistlichen Leibe (V. 44). Einsetzung in die Gottessohnschaft ist Verwandlung in das Eben-

bild des ewigen Sohnes, der ins Fleisch gekommen und durch Leiden und Sterben zur Herrlichkeit gelangt ist.

Beachten wir die Einheit des Wortes, das sowohl Jesum Christum als auch den Glaubenden als Gottes Sohn bezeichnet, so eröffnet sich dem Blick alsbald die Fülle der anderen neutestamentlichen Aussagen, durch die der Glaubende mit denselben Worten bezeichnet wird wie Jesus Christus selbst. Wie Jesus Christus der Hirte ist, so werden die berufenen Seinen zu Hirten gemacht von ihm, dem Hirten. Ja, er wurde ein Lamm, auf daß sie, die Lämmer seiner Herde, Hirten würden. Wie Jesus Christus König ist, so werden die Glaubenden zu Königen durch ihn, den König. Ja, er wurde Knecht, auf daß sie durch ihn Könige würden. Wie Jesus Christus der Fischer ist, der am jüngsten Tage die faulen und die guten Fische sondern wird, so werden Menschen von ihm zu Menschenfischern eingesetzt. So sind die Seinen nicht nur Diener wie er, sondern auch Lehrer, Propheten, Apostel, Bischöfe, wie er, *der* Lehrer, *der* Prophet, *der* Apostel, *der* Bischof. In der Übereinstimmung dieser und zahlreicher anderer Aussagen kommt die Lehre vom Ebenbild des urbildlichen Ebenbildes, nämlich von der Verwandlung in das Ebenbild Christi, zur Entfaltung. Diese Identität der Titel Christi und der Seinen verleugnet nicht den Unterschied: Er, der eingeborene Sohn von Ewigkeit her, wir, die Geschöpfe, als Söhne eingesetzt in der Zeit, — Er, der eingeborene Sohn, der Grund unserer Sohnschaft, wir Gottes Söhne allein in ihm, der für uns Mensch geworden. Das anzubetende Geheimnis ist gerade dies: Trotz des Unterschiedes dürfen wir Gotteskinder sein wie er.

Mit besonderer Eindringlichkeit wird die Verwandlung in das Ebenbild Christi in den Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums bezeugt: „Wie du mich gesandt hast in die Welt, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“ (17, 18). „Dieselbe Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben“ (17, 22). „Sie sind nicht von der Welt, gleich wie ich auch nicht von der Welt bin“ (17, 16). Laß sie alle „eins sein, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir“ (17, 21), — „eins sein, gleich wie wir“ (V. 11 u. 22). So ist die Gemeinschaft der Jünger ein Abbild der Gemeinschaft zwischen Gott dem Vater und seinem eingeborenen Sohn. Alle diese Aussagen enthalten zugleich die Unterwerfung der Glaubenden unter Jesus

Christus im Gehorsam gegen sein Gebot und seine Sendung. Wie der Sohn dem Vater gehorcht, so haben die Glaubenden dem Sohn zu gehorchen und in ihm dem Vater. Diese Sätze kommen zur Zusammenfassung in den Aussagen über die Liebe: Gott liebt die Glaubenden, gleich wie er seinen Sohn geliebt hat (17, 23) und der Sohn liebt die Glaubenden, gleich wie er vom Vater geliebt ist (15, 9). Die Glaubenden sollen einander lieben, gleich wie Christus sie liebt (15, 12) und gleich wie die Liebe Gott Vater und den Sohn vereinigt. Wer so als Geliebter Christi liebt, wird vom Vater und dem Sohne wiedergeliebt (14, 21) und somit hineingeführt in das Ebenbild des ewigen Kreislaufes der Liebe zwischen Gott dem Vater und dem Sohn. Auch in all diesen Aussagen kommt der Unterschied zwischen dem Urbild und dem Abbild, zwischen dem ewigen Sohne und dem als Sohn adoptierten Menschen nicht in Wegfall. Καθώς hat nicht nur eine vergleichende, sondern auch eine begründende Bedeutung. Die Sendung des Sohnes ist der Grund der Ähnlichkeit unserer Sendung, und die ewige Liebe zwischen Gott dem Vater und seinem Sohn ist der Grund für das Abbild der Liebe, die die Glaubenden mit dem Vater und dem Sohn und untereinander verbindet.

#### IV.

Wie kommt es zur Verwandlung des Sünders in das Ebenbild Jesu Christi?

1. Gott fordert vom Sünder die Ebenbildlichkeit durch das Gesetz. Die Gottebenbildlichkeit tritt dem Sünder zunächst entgegen als Gottes Gebot: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev. 19, 2).

Das ganze alttestamentliche Gesetz ist letztlich als Entfaltung dieser Grundforderung zu verstehen. Die Gottebenbildlichkeit tritt dem Sünder wiederum entgegen in der Auslegung des Gesetzes durch Jesus in der Bergpredigt. „So sollt ihr denn vollkommen sein, gleich wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt. 5, 48). Auch dieses Wort ist die Zusammenfassung aller Einzelforderungen des Gesetzes. Gott will und fordert den Menschen als sein Eben-



bild, auch wenn der Mensch die Forderung des Gesetzes nicht erfüllen kann, auch wenn er nicht Gottes Ebenbild zu sein vermag. Gott enthüllt die Sünde des Menschen durch die Forderung der Gottebenbildlichkeit. Die Gottebenbildlichkeit als Gesetz ist Fluch über den Sünder.

2. Gott hat im Fleisch der Sünde sein Ebenbild gewirkt durch die Menschwerdung seines Sohnes. Gott sandte seinen Sohn in das Fleisch der Sünde, auf daß die Gerechtigkeit erfüllt würde. Gottes Sohn wurde Mensch, auf daß er als Mensch für die Sünder den Gehorsam Gott darbrächte, der Gott gebührt, — auf daß *ein* Mensch unter lauter Sündern heilig sei, gleich wie Gott heilig ist, vollkommen sei, gleich wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Gottes Ebenbild erschien im Fleisch in Jesus Christus, d. h. Gottes Sohn hielt es nicht für einen Raub, Gottes Ebenbild zu sein, sondern er nahm an das Ebenbild des sündigen Fleisches. Im Ebenbild der Sünder wurde Gottes Ebenbild in dieser Welt der Sünde Wirklichkeit, — verborgen im Bild des Sünders, des Gerichteten, in Leiden und Sterben.

3. Gott beruft den Sünder in das Ebenbild seines Sohnes durch das Evangelium und erneuert so durch das Evangelium den Sünder zur Gottebenbildlichkeit. Er spricht dem Glaubenden die Gottebenbildlichkeit zu um Jesu Christi, *des* Ebenbildes Gottes willen: Weil Jesus Christus heilig ist, bist du heilig, wie Gott heilig ist. Weil Jesus Christus gerecht ist, wirst du gerechtfertigt. Weil Jesus Christus lebt, darfst du leben. Diese Begründung ist identisch mit der anderen: Weil Jesus Christus zur Sünde gemacht ist, darfst du leben. Weil Gottes Sohn das Ebenbild des Fleisches der Sünde geworden ist, wirst du verwandelt in Gottes Ebenbild.

4. Auf Grund dieses Zuspruchs, dieser Hineingabe in Jesus Christus, mahnen dann die Apostel zur Ebenbildlichkeit: „Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war . . .“ (Phil. 2, 5). „Ein jeglicher, der solche Hoffnung hat zu ihm, der reinigt sich, *gleichwie* er auch rein ist“ (1. Joh. 3, 3). „Ihr Männer liebet eure Weiber, *gleichwie* Christus auch geliebt hat die Gemeinde und hat sich selbst für sie gegeben“ (Eph. 5, 25). Ja, selbst der Zuruf wird nicht gescheut: „Werdet Gottes Nachahmer“ (Eph. 5, 1). Im Grunde ist alle apostolische Mahnung tröstliche Weisung in die Gottebenbild-

lichkeit hinein; denn sie entfaltet letztlich nur Jesu Ruf: „Folge mir nach“.

Die neutestamentliche Mahnung ist der Ruf zur Verwandlung in Gottes Ebenbild auf Grund der Tatsache, daß uns im Evangelium dies Ebenbild zugesprochen, daß wir in der Taufe mit Christus in das Urbild seines Todes hineingepflanzt sind, so daß wir auch mit dem Urbild seiner Auferstehung zusammengewachsen sein werden (Röm. 6, 5). Weil wir durch Christus, den Gerechten, Gerechte sind, sollen wir nach der Gerechtigkeit jagen. Weil wir durch Christus, der das Leben ist, zum Leben erweckt sind, sollen wir das ewige Leben ergreifen. Weil wir in Ihm, dem Heiligen, die Heiligen Gottes sind, sollen wir nach der Heiligkeit jagen. Weil er sich für uns Sünder als Opfer dargebracht hat, sollen wir unsere Leiber Gott als Opfer darbringen (Röm. 12, 1). Weil Christus Verfolgung litt, ohne Böses mit Bösem zu vergelten, sollen auch wir leiden, ohne Böses mit Bösem zu vergelten. Denn er hat uns mit seinen Leiden ein Vorbild (*ὑπογραμμός*) hinterlassen (1. Petr. 2, 21).

5. Auf die Gottebenbildlichkeit Christi hin erschuf Gott den Menschen und erhielt und erhält er den Sünder. Gott hat uns in Christo „erwählt vor Grundlegung der Welt, heilig und unsträflich zu sein vor ihm in Liebe, indem er uns vorausbestimmt hat zu Sohnschaft durch Jesus Christus für sich nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Lob der Herrlichkeit seiner Gnade . . .“ (Eph. 1, 4 ff.). Gott hat den Menschen geschaffen *nach* seinem Bilde und Gleichnis, d. h. zugleich *zu* seinem Bild und Gleichnis. Vor der Erschaffung der Welt blickte er bereits auf seinen Sohn und schuf den Menschen, auf daß er sein Sohn sei durch den eingeborenen Sohn, auf daß er als Bruder des eingeborenen Sohnes den Vater liebe, *gleichwie der* Sohn den Vater liebt, und den Vater verherrliche, *gleichwie der* Sohn den Vater verherrlicht, und mit dem Vater herrsche, *gleichwie der* Sohn mit dem Vater herrscht. Gott blickte nach dem Zeugnis des Neuen Testaments schon bei der Schöpfung auf Christum (und zwar auf ihn nicht nur als auf den Kommenden, sondern als auf den Gegenwärtigen). Der Sohn ist als „der Erstgeborene vor aller Kreatur“ schon bei dem ersten Schöpfungswerke gegenwärtig. „In ihm ward alles geschaffen im Himmel und auf Erden, alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen, und er ist

vor allen und alles besteht in ihm“ (Kol. 1, 15 ff.). Unsere Auslegung von Gen. 1, 26 kann, wenn sie nicht judaistisch bleiben will, nicht mehr absehen von Christus als dem Schöpfungsmittler und Schöpfungsziel. Von Christus als Schöpfungsmittler und Schöpfungsziel ist bereits der alttestamentliche Begriff des Ebenbildes Gottes bestimmt, auch wenn dies im Selbstverständnis der alttestamentlichen Texte verborgen blieb.

6. Gott erhält den Menschen durch die Zeiten der Sünde hindurch auf die Verwandlung in das Bild seines Sohnes hin. Wenn gleich der Mensch es verschmäht, Gottes Ebenbild zu sein, wenn gleich er mehr will, Gott gleich sein — um diese Verschmähung der Gottebenbildlichkeit ging es Gen. 3 —, erhält Gott den Menschen auf sein Ebenbild hin. Gott blickt in seiner Geduld auf Christus und erträgt den Widerspruch der Sünder, vernichtet sie nicht, hebt ihre Geschöpflichkeit nicht auf. Wenn gleich sie es verachten, Gottes Ebenbild zu sein, indem sie das Geschaffene lieben anstelle des Schöpfers, indem sie herrschen wollen, ohne ihm zu gehorchen, und auf Erden Götter sein wollen, anstatt Gott ähnlich zu sein, erhält Gott sie unter seinem Zorn auf den Tag der Offenbarung des Evangeliums hin, auf die Stunde des Gerichtes über seinen Sohn und der Einsetzung der Glaubenden in den Sohnesstand hin. Gott hält die Absicht seiner Schöpfungstat und damit den Ursprung des Menschen fest, wenn gleich der Mensch seine Bestimmung und seinen Ursprung verleugnete.

7. Die Verwandlung in Christi Ebenbild kommt zur Vollendung in der Auferstehung der Glaubenden am jüngsten Tage. Dann wird der natürliche Leib abgetan und auferstehen der geistliche Leib. Dann werden wir leiblich gleichgestaltet werden dem erhöhten Herrn und somit gänzlich verwandelt in das Ebenbild seiner Herrlichkeit.

Nehmen wir so den Einsatz bei dem Wort „Christus ist das Ebenbild Gottes“, so ergibt sich, daß in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit die Summa der Schrift konzentriert ist. Die Gottebenbildlichkeit ist nicht nur eine Entsprechung zwischen Schöpfer und Geschöpf, eine Entsprechung, die gesetzt ist durch das Werk der Erschaffung, somit durch *ein opus trinitatis ad extra*. Gottebenbildlichkeit ist vielmehr bereits eine innertrinitarische Entsprechung

zwischen Gott dem Vater und dem Sohn. Wiederum ist die Gottebenbildlichkeit nicht nur eine Entsprechung zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern auch zwischen dem Erlöser und den Erlösten, ja, eine Entsprechung zwischen dem dreieinigen Gott und dem Menschen als dem Ziele *aller drei opera trinitatis ad extra*. Denn die ebenbildliche Gemeinschaft zwischen Gott dem Vater und dem Sohn, wie auch zwischen dem Sohn und den Glaubenden ist allein Wirklichkeit in der Kraft des Heiligen Geistes. Die Gottebenbildlichkeit wird aus diesem großen innertrinitarischen und außertrinitarischen Zusammenhang nicht herauszulösen sein.

## V.

Kehren wir nunmehr zurück zu den beiden ersten Fragen, von denen wir in der Einleitung ausgingen und von deren Beantwortung her auch die 3. und 4. Frage ihre Antwort empfangen.

1. *Worin besteht die Gottebenbildlichkeit?* — Sie besteht nicht in einem Teil des Menschen und nicht im Menschen als solchem, sondern sie ist ein Geschehen, das ihm widerfährt. Sie besteht nicht in seiner Körperlichkeit, nicht in seiner Vernünftigkeit, nicht in seiner Personalität als solcher, nicht in seiner Überlegenheit über das Tier, überhaupt nicht in dem, was er als unveräußerliche Eigenschaften hat oder zu haben meint, sondern in der Spiegelung der Herrlichkeit des Sohnes in ihm. Nicht die Leiblichkeit als solche, sondern der Leib des Menschen im Geschehen der Widerspiegelung der Herrlichkeit Christi ist Gottes Ebenbild. Nicht die Personalität, Verantwortungs-fähigkeit, der Wille als solcher, sondern das Ereignis der verantwortlichen Entscheidung, in der sich der Gehorsam und die Liebe Christi widerspiegelt, — nicht die Vernünftigkeit, die Geistigkeit als solche, sondern das Ereignis, in dem der Mensch Gott wiedererkennt auf Grund dessen, daß er zuvor von Gott erkannt ist, ist das Wesen der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Mit Recht unterbricht Augustin in *De Trinitate* seine Ausführungen über die Dreiheit im menschlichen Geiste, nämlich über die Einheit von *memoria, intellectus* und *amor* im Menschen mit dem Hinweis, daß diese anthropologische Dreiheit nicht als solche bereits

Bild des dreieinigen Gottes ist: „Diese Einheit ist also nicht deshalb Bild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, sich einsieht und liebt, sondern weil er sich in das Gedächtnis rufen, einsehen und lieben kann den, von dem er geschaffen ist“ (lib. XIV, 15, c. 12). Mit Betonung aber muß hinzugefügt werden: Der Mensch ist das Bild Gottes nicht bereits, weil er Gott sich ins Gedächtnis rufen, einsehen und lieben *kann*, sondern, indem er Gott sich ins Gedächtnis *ruft, einsieht und liebt*. So ruht denn auch das Gewicht der augustinischen Gedankenführung schließlich auf der *Wirklichkeit* der vom Geiste Gottes im Christen gewirkten ebenbildlichen Gottesliebe (lib. XV). Ebenso wenig ist die Unsterblichkeit der Seele – richtiger gesagt: die Tatsache des Daseins der Toten – eine Entsprechung zu Gottes Unsterblichkeit; Bild des göttlichen Lebens ist der Mensch erst in seinem vom Tode endgültig geschiedenen Leben.

Die Gottebenbildlichkeit ist ein Geschehen, das dem ganzen Menschen widerfährt in der Entscheidung des ganzen Menschen. Sie kommt auf ihn zu als Forderung im Gesetz und als Gabe im Evangelium. Sie wird ihm zugesprochen, und er geht ihr glaubend und wartend entgegen. So darf die Gottebenbildlichkeit nicht in einem Ereignis erblickt werden, von dem nur ein Teil des Menschen betroffen würde, und in dem allein eine Teilentscheidung vom Menschen gefällt würde. So besteht sie nicht allein im Herrschen über die Tiere, überhaupt nicht allein in *einer* Tat des Gehorsams gegenüber dem gebietenden Gott, sondern in der gehorsamen Hingabe des ganzen Menschen, auch seiner Leiblichkeit, – in einem Geschehen, in dem der *ganze* Mensch mit *allen* seinen Entscheidungen geistlich-leiblich die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt. Die Ebenbildlichkeit des Menschen ist also die Spiegelung des zweiten Adam, des himmlischen Menschen Christus in dem verwandelten, ihm ähnlich gewordenen irdischen Menschen, in dem Menschen also als *neuer Kreatur*.

2. *Wer hat die Gottebenbildlichkeit, bzw. wer ist Gottes Ebenbild?* Diese Frage empfängt bereits eine Korrektur durch den biblischen Sprachgebrauch. Christus *ist* das Ebenbild Gottes; aber in bezug auf den Menschen als Ebenbild finden sich an den *entscheidenden* Stellen nur Aussagen über *Gottes Tat*: Gen. 1: „Lasset

uns Menschen *machen*, ein Bild, das uns gleich sei“. „Und Gott *schuf* den Menschen ihm zum Bilde...“. Röm. 8: Welche Gott *„zuvor* ersehen hat, die hat er auch *verordnet*, daß sie gleich sein sollen dem Ebenbilde seines Sohnes“. 2. Kor. 3: Wir *„werden* in das Bild Christi *verwandelt* von einer Herrlichkeit zur anderen“. Kol. 3: Der neue Mensch *„wird erneuert* zu der Erkenntnis nach dem Ebenbilde des, der ihn geschaffen hat“. In Anerkennung dieser Taten Gottes, durch die der Mensch zum Ebenbilde Gottes gemacht, verwandelt, erneuert wird, kann nicht gesagt werden, der Mensch *hat* die Gottebenbildlichkeit. Denn er ist Gottes Ebenbild im Ereignis der Widerspiegelung der Herrlichkeit Christi. Die Ebenbildlichkeit ist keine Eigenschaft und kein Besitz des Menschen, sondern ein Ereignis, das dem Menschen *widerfährt*; in diesem Ereignis *wird* der Mensch Gottes Ebenbild.

a) *War der Mensch im Urstand Gottes Ebenbild?* – Er war nach Gottes Ebenbild geschaffen, um Gottes Ebenbild zu werden. Er war Gottes Ebenbild als der, der er sein sollte. Er war Gottes Ebenbild als das einzige Geschöpf unter aller Kreatur, weil Gott allein ihm das geschenkt hat, was ihm geschenkt zu werden brauchte, auf das er Gottes Ebenbild sei.

Wie wäre der erste Mensch zum Ebenbild Gottes geworden? Er hätte nur Ja zu sagen brauchen zu dem Wort des Schöpfers. Er hätte Gott nur zu ehren brauchen als seinen Herrn im Gehorsam. Es bedurfte nur des Ja der Gegenliebe, nachdem er von Gott geliebt worden war, schon bevor er war. Er hätte nur zu bekennen gehabt: ich bin Dein Ebenbild und Dein Gleichnis, aber Du bist mein Urbild, dem niemand gleich ist. Die Möglichkeit dieses Ja war ihm von Gott dem Schöpfer in überschwinglicher Weise bereitet. Das Gebot, Gott zu ehren, war im Urstand kein unerfüllbares Gesetz, sondern allein die gnadenreiche Erlaubnis der Gegenliebe. Wie gering war doch nach der Paradiesesgeschichte das Zeichen der Anerkennung des Schöpfers als des Herrn, das Gott von Adam forderte, als er ihm verbot, die Früchte nur *eines* Baumes mitten in dem unerschöpflichen Reichtum der anderen erlaubten Früchte des Paradiesesgartens zu kosten.

Dies alles bedeutet, daß die Aussagen der Genesis über die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes vom Neuen Testa-

ment her als Aussagen nicht nur über den Ursprung, sondern auch über die Bestimmung zu verstehen sind, die Gott der Schöpfer dem Menschen gegeben hat. Der Begriff der Ebenbildlichkeit des ersten Menschen öffnet sich als spannungsreicher Begriff, in dem Ursprung und Ziel des Menschen, Gottes Anrede und des Menschen Antwort, nämlich die Liebe des erschaffenden Gottes und die Gegenliebe des erschaffenen Menschen zusammengefaßt sind. Man wird hier Irenäus, Origenes, Athanasius und den anderen griechischen Vätern folgen dürfen, sofern sie die Gottähnlichkeit des ersten Menschen nicht bereits als seine vollkommene Wirklichkeit, sondern als das ihm von Gott bereitete und ermöglichte Ziel bezeichneten. So war der erste Mensch auch nicht bereits unsterblich, sondern die Unsterblichkeit war ihm bereit, er durfte sie im Gehorsam gegen Gott ergreifen. In dieser teleologischen Blickrichtung lehrte Athanasius direkt: „Die Menschen waren von Natur aus sterblich, wären aber diesem natürlichen Los dank ihrer Teilnahme am Logos entronnen, wenn sie gut geblieben wären. Denn um des Logos willen, der mit ihnen war, hätte die naturgemäße Vernichtung sie nicht betroffen.“ Da sie aber nicht Gott gehorchten, „begann das Sterben der Menschen, die Vergänglichkeit gewann nunmehr und entfaltete Macht . . .“ (de incarnatione c. 5).

Dieses teleologische Verständnis der Gottebenbildlichkeit, genauer: dieses teleologische Moment in der Wirklichkeit des ersten Menschen als des Bildes Gottes, hat seine biblisch-exegetische Begründung über das bereits Gesagte hinaus in all den Aussagen, nach denen das eschatologische Ereignis nicht nur Wiederherstellung der ersten Schöpfung, sondern Neuschöpfung, zweite Schöpfung ist. In besonderer Weise ist in unserem Zusammenhang zu berücksichtigen 1. Kor. 15, 45 ff. Wenn hier der erste und letzte Adam gegenübergestellt werden, so nicht der erste als der sündige Mensch und der letzte als der geistliche, sondern der erste Mensch ist bereits als Geschöpf, nämlich als der, der zu einer lebendigen Seele geworden ist, von dem letzten, der der lebendigmachende Geist ist, unterschieden. Der Wille des dreieinigen Gottes ist es nicht, daß wir wieder dem ersten Menschen ähnlich werden, sondern daß wir ähnlich werden dem letzten Menschen. „Wie wir getragen haben das Bild des irdischen, also werden wir tragen das Bild des himm-

lischen“ (1. Kor. 15, 49). Auf dieses Ebenbild ist das Handeln Gottes schon bei der Erschaffung des Menschen gerichtet.

b) *Ist der gefallene Mensch Gottes Ebenbild?* — Auf diese Frage ist mit aller Bestimmtheit zu antworten: *Nein*, er spiegelt nicht die Herrlichkeit Gottes wider, auf seinem Angesicht ist kein Abglanz der Herrlichkeit Christi. Anstatt Gott wieder zu lieben, liebt er sich selbst. Anstatt Gott zu gehorchen, steht er in Aufruhr gegen ihn. Anstatt Gott zu ehren, macht er sich Götter nach seinem Gefallen. Anstatt als Gleichnis Gottes zu herrschen, ist er den kreatürlichen Mächten unterworfen. Anstatt als Gleichnis Gottes zu leben, ist er dem Tode verfallen. Er spiegelt nicht Gottes Herrlichkeit wider, ja er vermag sie nicht einmal widerzuspiegeln. Auch wenn er Gott lieben wollte, könnte er ihn nicht lieben. Auch wenn er ihn ehren, ihm gehorchen, an ihn glauben wollte, so vermöchte er es nicht. Auch wenn er ewig leben wollte, ist ihm doch das Leben verschlossen. Auch wenn er in seiner ganzen seelisch-leiblichen Existenz Gottes Bild sein möchte, ist er doch dem Bann des Todes unterworfen, ja, ist er vom Mutterleibe an ein *Toter*.

Der gefallene Mensch ist Gottes Ebenbild nicht als er selbst, weder in seiner menschlichen Wirklichkeit noch Möglichkeit, sondern allein in der Absicht Gottes. Während der Mensch als Sünder kein Gleichnis Gottes ist, sieht Gott in seiner Treue ihn an als den, der sein Gleichnis sein soll, und betrachtet ihn so von seinem Ursprung her. Gott hat diesen Ursprung nicht vergessen, auch wenn ihn alle Menschen vergaßen. So redet Gott auch den gefallenen Menschen, der wahrlich nicht Gottes Ebenbild ist, von seinem Ziel des Ursprungs her an. So kommt die Gottebenbildlichkeit auf den Menschen wieder zu als Begründung für Gottes Gebot: Gen. 9, 6 „Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht“. So auch als Begründung für die neutestamentlichen Gebote: Nicht ist zu fluchen den Menschen, die nach dem Bilde Gottes gemacht sind (Jak. 3, 9). Nicht soll der Mann in der Gemeinde das Haupt bedecken; „denn er ist Gottes Bild und Ehre“ (1. Kor. 11, 7). Dabei wird man auf dieses „ist“ (ὕπαρχων), das innerhalb der biblischen Aussagen über den Menschen und Gottes Ebenbild singular dasteht, kein Dogma gründen können. Dieses ὕπαρχων ist viel-

mehr dogmatisch mit großer Behutsamkeit zu verarbeiten, da Paulus hier V. 7–9 Argumente rabbinischer Theologie benutzt, die er dann in V. 11 u. 12 ergänzt, ja korrigiert (vgl. V. 8 mit V. 12). Die Rabbinen sprachen vom Ebenbildsein des Menschen (G. Kittel, Artikel *עִכוּן* a. a. O. S. 391 f.).

Daß der Sünder Gottes Ebenbild ist, das ist bereits der Zuspruch der Verkündigung, das Wort der Vergebung. Daß der Sünder Gottes Ebenbild ist, ist also ein synthetisches, kein analytisches Urteil, ein Urteil, durch das ihm zugesprochen wird, was er gerade nicht ist. Der Sünder ist Gottes Ebenbild, das heißt, ihm wird zugesprochen die Gottebenbildlichkeit Jesu Christi; sein Widerspruch, seine Gott-Nicht-Entsprechung wird zugedeckt durch die Gott-Entsprechung, ja durch die Gott-Gleichheit des Menschen Jesus Christus. Die Anrede: „Du bist Gottes Ebenbild“ ist somit Berufung zum Glauben. Der Ausruf aber: „Alle Menschen sind Gottes Ebenbild“ ist ein eschatologischer Hymnus dessen, der um die Berufung aller Menschen zum Glauben weiß. Der Satz: „Jeder Mensch ist Gottes Ebenbild“ liegt somit auf derselben Ebene wie die häufigen alttestamentlichen Worte: „alle Inseln preisen den Herrn, alle Völker beten ihn an“. Auch diese Sätze sind nicht Feststellung eines Tatbestandes, sondern Sätze der Hoffnung im Wissen um die Berufung und um die Verheißung.

c) *Ist der Glaubende Gottes Ebenbild?* – Er ist Gottes Ebenbild als der, dem die Sünden vergeben sind, der gerechtfertigt ist, der mit Christo gestorben ist und in einem neuen Leben wandelt. Er ist nicht Gottes Ebenbild als der, der noch sündigt, der noch im Fleische, der noch dem Tode unterworfen, noch nicht mit einem neuen Leibe auferstanden ist. Der Glaubende ist also Gottes Ebenbild in derselben Weise, wie er schon jetzt vor dem kommenden Tag des Gerichtes gerechtfertigt und gerettet und schon jetzt vor der Auferstehung der Toten auferstanden ist. „Der Glaubende ist Ebenbild Gottes“ – dieser Satz ist in gleicher Weise ein eschatologisches Urteil wie die Rechtfertigung des glaubenden Sünders. Die Verwandlung in das Ebenbild Christi ist allein als eschatologisches Ereignis die Gegenwart der Glaubenden. Dann, wenn Christus wiederkommt, werden wir das Bild des himmlischen Menschen tragen.

Wenn Luther betont, daß der Christ *nicht im Sein, sondern im Werden* Wirklichkeit ist, so gilt das auch von seiner Gottebenbildlichkeit. Der Glaubende ist Gottes Ebenbild, indem er Gottes Ebenbild *wird*, in dem er erneuert, verwandelt *wird*. In den neutestamentlichen Formulierungen kommt diese Bewegung, dieses Bewegtwerden auf die Parusie hin auf das stärkste zum Ausdruck.

## VI.

Zum Schluß erhebt sich die Frage: Besteht ein Unterschied zwischen Mensch und Tier unabhängig von dem Ereignis der Widerspiegelung der Herrlichkeit Christi, ein Unterschied also auch zwischen dem sündigen Menschen und dem Tier? Auf diese Frage ist ohne Zögern mit *Ja* zu antworten. Der Mensch ist auch als Sünder durch seine Personalität, durch seine Vernünftigkeit, Verantwortlichkeit und Entscheidungsmöglichkeit vom Tier unterschieden.

Diese Tatsache wird zwar nicht überschätzt werden dürfen, denn wie wenig diese Feststellung eine Auszeichnung des Menschen bedeutet, wird sogleich deutlich, wenn wir weiterfragen: Steht der sündige Mensch über dem Tier oder unter dem Tier? Jesaja jedenfalls klagt: „Ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn, aber Israel kennt's nicht und mein Volk vernimmt's nicht“ (1, 3). Selbst der geordnete Lauf der Gestirne kann so dem Sünder als beschämendes Vorbild entgegeng gehalten werden (Konkordienformel S. D. VI, 6). Zumindest zieht sich durch die ganze Dogmengeschichte hindurch der Hinweis auf Ps. 49, 13: Der Mensch ist „gleichgeworden dem unvernünftigen Vieh und ihm ist er ähnlich geworden“. (Augustin fügt hinzu: „Die Ehre“ des Menschen ist „das Gleichnis Gottes, seine Unehre die Ähnlichkeit mit dem Tier“, De Trinitate XII c. 11). Daß der Mensch in personaler Verantwortlichkeit sündigt, während alle andere Kreatur diesseits von Gut und Böse da ist, zeichnet den Menschen wahrlich nicht aus.

Die Unterschiedenheit von Mensch und Tier ist aber auch nicht zu unterschätzen. Auch wenn der Sünder, wie man wohl sagt, „vertiert“ oder, wie man auch sagt, „schlimmer als ein Tier“ wird, so bleibt der Unterschied, daß der Mensch, aber nicht das Tier,

Sünder ist. Der Mensch bleibt in seiner Vernünftigkeit und auf Grund seiner Entscheidungsmöglichkeiten zu allen Zeiten (selbst nach seinem Tode) verantwortlich vor Gott und unterscheidet sich darin vom Tier. Dieser Unterschied zwischen animalischem und menschlich-personalem Sein ist so bedeutsam, daß er von der Dogmatik in aller Bestimmtheit gelehrt werden muß. Sie darf diese Erörterung nicht der philosophischen Anthropologie und der Tierpsychologie überlassen.

Dieser Unterschied, das bleibende Besondere des Humanen, sollte aber *nicht* als *imago Dei* bezeichnet werden. Dies würde nur zu leicht zu einer Entleerung des *imago*-Begriffes führen. Die biblischen Aussagen haben kein Interesse an der Personalität des Menschen als solcher, sondern an seiner Buße und an seinem Gehorsam. In allen Aussagen der Schrift geht es um die Forderung des Gehorsams und um den Aufweis der Sünde, um Gottes Gericht und um Vergebung. Dieser Tatsache würden wir uns entziehen, wenn wir die Entsprechung zwischen Gott und Mensch jenseits dieser konkreten Entscheidung suchen, wenn wir den unendlich gnädigen Begriff der Gottebenbildlichkeit dazu benutzen wollten, um etwas zu bezeichnen, was dem Sündigen und dem Gehorsamen des Menschen gemeinsam ist. Die Schrift hat ein erstaunlich geringes Interesse daran, aufzuzeigen, worin die Identität des alten und des neuen Menschen besteht, auch wenn sie dieselbe ständig voraussetzt. Sie scheut sich nicht, hier von einer *neuen Schöpfung* zu sprechen. Denn sie hat gar kein Interesse an dem, was Gut und Böse gemeinsam ist, was Sünde und Gehorsam strukturell verbindet. Beide sind geschieden mehr als Himmel und Erde. Der Begriff der Gottebenbildlichkeit würde entleert, wenn er gewissermaßen oberhalb von Gut und Böse, nämlich als Möglichkeit des Menschen zum Gehorsam und Ungehorsam bestimmt würde, — ganz abgesehen davon, daß der Sünder die Möglichkeit zum Gehorsam gar nicht als eigene Möglichkeit hat.

Wir müssen uns abkehren von der griechischen Umformung der Lehre von den Entscheidungen Gottes über den Menschen in eine Lehre von den Eigenschaften und Möglichkeiten des Menschen. So muß es als Abweg von den Aufgaben der Dogmatik bezeichnet werden, wenn Johannes Damascenus im II. Buch seiner *ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως* ausführlich von Vorstellungsver-

mögen, Sinneswahrnehmung, Denk- und Erinnerungsvermögen (c. 17–20), sowie von den Begierden und Affekten des Menschen (13–16) handelt, während er dem Glauben nur einige ganz unzureichende Sätze widmet (lib. IV cap. 9–11). Wie die Einwirkung der griechischen Philosophie auf die christliche Lehre sich im Lehrstück von Gott dahin auswirkte, daß die Eigenschaften Gottes im Unterschied zum biblischen Zeugnis zu einem selbständigen Thema wurden, das unabhängig von den Taten Gottes in Gericht und Gnade behandelt wurde, so ganz entsprechend im Lehrstück vom Menschen. So wie Gottes Wesen und Eigenschaften aber allein in seinen Taten offenbar und erkennbar sind, so kann auch von der Gottebenbildlichkeit allein gesprochen werden im Hinblick auf Gottes *Tat* am Menschen und auf das *Ereignis* der Widerspiegelung der göttlichen *Tat* im Menschen. Würde man dagegen den Menschen als Ebenbild Gottes abgesehen von diesem Ereignis bestimmen wollen, dann wäre zu fragen, ob da noch in der Buße gelehrt wird, in der wir alle dogmatischen Aussagen zu machen haben. Die Buße aber bekennt in Reue und Glauben: *wir* taten nichts als Sünde, *Gott* aber schenkt uns Gnade, — Gott der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, der Schöpfer und der Erlöser und der Heiligmacher.

Anima. 19 (1964), S. 109—120.

## DER MENSCH ALS EBENBILD GOTTES\*

(Gen. 1, 26 ff.)\*\*

Von OSWALD LORETZ

Im Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen. 1, 1—2, 4 a) wird über die Erschaffung der Menschen folgendes berichtet: „Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bild, nach unserem Gleichnis! Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über alle Landtiere und über alle Kriechtiere, die auf Erden kriechen. So schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde; nach Gottes Bild schuf er ihn; männlich, weiblich schuf er sie. Gott segnete sie und sprach zu ihnen: seid fruchtbar, mehret euch, füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und über alles Getier, das sich auf Erden regt“ (Gen. 1, 26—28).

Ehe an die Einzelauslegung dieses Berichts herangegangen wird, ist zuerst die Stellung desselben im Rahmen der Schöpfungswoche zu berücksichtigen. Da innerhalb dieses aus der biblischen, ugaritischen und mesopotamischen Literatur geläufigen Sieben-Tage-Schemas<sup>1</sup> der Schöpfungswoche der siebte Tag die Wende und den Höhepunkt des Geschehens anzeigt, ist mit dem Ende des sechsten

\* Sigla: Ges. = Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch (17. Auflage); übrige Sigla nach Biblica-Elenchus Bibliographicus und W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch (Wiesbaden 1959 ff.).

\*\* Die hier vorgelegten Gedanken sind nun in einer gesonderten Abhandlung veröffentlicht: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten. (Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik), München 1967.

<sup>1</sup> J. B. Bauer, Die literarische Form des Heptaameron, BZ NF 1 (1957) 273 ff.; S. E. Löwenstamm, Tarbiz 31 (1962) 227—235.

Tages ein relativer, den Abschluß vorbereitender Höhepunkt erreicht. Durch die Verlegung der Erschaffung der Menschen auf das Ende des sechsten Tages, deutet der Schriftsteller somit eindringlich an, daß der Mensch unter den Werken der Sieben-Tage-Woche den höchsten Platz einnimmt.

Diese singuläre Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung wird nun durch die Schilderung seiner Erschaffung als Ebenbild Gottes des näheren umschrieben, so daß wir uns der Imago-Dei-Stelle zuzuwenden haben, wenn wir über das warum und wie der Besonderheit des Menschen Auskunft erlangen wollen.

Bereits das erste Wort des Berichtes „Lasset uns Menschen machen!“ (נַעֲשֶׂה אֱדָמָה, ποιήσωμεν) ist umstritten. Die Frage, die hier aufgeworfen wird, ist diese: wie kann der eine Gott Israels hier in seiner Rede ein „uns“ gebrauchen, also in einer Weise sprechen, als ob er mit mehreren seinesgleichen zu Rate gehen wollte?

Mit der trinitarischen Deutung glaubte man diese Schwierigkeit ausräumen zu können. Nach anfänglichen Versuchen im Barnabasbrief und bei Justin findet sich die erste volle trinitarische Interpretation des „Lasset uns machen!“ bei Irenäus und Theophilus<sup>2</sup>. Die glanzvolle Weiterführung dieser Tradition z. B. durch Karl Barth<sup>3</sup> hat erwartungsgemäß das Staunen und die Ablehnung der alttestamentlichen Exegese erfahren<sup>4</sup>.

Wenn K. Barth meint, nur wer die Stelle auf dem Hintergrund der christlichen Trinitätslehre verstehe, habe den Vorteil, „das, was hier gesagt ist, wörtlich und ohne Abschwächung des einen oder der andern seiner Elemente gelten lassen zu können“<sup>5</sup>, dann ist ihm

<sup>2</sup> R. McL. Wilson, The Early History of the Exegesis of Gen. 1. 26, in: Studia Patristica I (Berlin 1957) 437.

<sup>3</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/1 (Zollikon-Zürich 1947) 204—233. Eine Zusammenfassung der Lehre K. Barths über Gen 1, 26—28 bietet J.-Fr. Konrad, Abbild und Ziel der Schöpfung. Untersuchungen zur Exegese von Genesis 1 und 2 in Barths Kirchlicher Dogmatik III, 1 (Tübingen 1962) 177 ff.

<sup>4</sup> J. J. Stamm, Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft, in: Antwort — K. Barth Festschrift (Zollikon-Zürich 1956) 84—98. [In diesem Bande S. 49—68.]

<sup>5</sup> K. Barth, a. a. O., 216.

entgegenzuhalten, daß mehrere alttestamentliche Stellen und auch die uns gegenwärtig zugänglichen altorientalischen Texte doch eindeutig eine andere Lösung der alten *crux interpretum* nahelegen.

In der israelitischen Literatur gibt es eine Bezeichnung für göttliche Wesen, die **בְּנֵי אֱלֹהִים** oder **בְּנֵי אֱלֹהִים** lautet (Gen. 6, 2.4; Dt. 32, 8.43 LXX; Ps 29, 1; 89, 7; Hi. 1, 6; 2, 1; 38, 7). Unter diesen göttlichen Wesen, die in der Literatur meistens „Göttersöhne“ oder „Gottessöhne“ genannt werden, verstand die jüdisch-christliche Tradition Engel. Diese Deutung geht auf die LXX zurück<sup>6</sup>. Aus verschiedenen Anzeichen des AT selbst geht nun hervor, daß diese Deutung erst späteren Datums sein kann und die entsprechenden Stellen somit eine andere Auslegung erfordern.

Das älteste Vorkommen der **בְּנֵי אֱלֹהִים** haben wir in Gen. 6, 2.4, also innerhalb des von den Israeliten übernommenen heidnischen Mythos, der von der Heirat dieser Göttlichen mit Frauen berichtet. An anderer Stelle wiederum, nämlich Dt. 32, 8 ist davon die Rede, daß Gott die Menschen teilte und die Völkergrenzen nach der Zahl der „Göttersöhne“ festsetzte, woraus dann später die bei den Juden angenommene Version entstand, Gott habe die Völkergrenzen nach der Zahl der Israeliten eingeteilt<sup>7</sup>. In diesem Lied des Mose ist am Schluß nochmals von den „Göttlichen“<sup>8</sup> die Rede. Sie werden aufgefördert, Gott zu dienen<sup>9</sup>. Ferner wird von den **בְּנֵי אֱלֹהִים** im sog. kanaanäischen Psalm 29 geredet<sup>10</sup>. Die **בְּנֵי אֱלֹהִים** werden nun in diesem Hymnus aufgefordert, ihren Obergott zu preisen, dessen Name hier durch den Jahwes ersetzt wurde. In Ps. 89, 7 wird die Frage gestellt, wer unter den **בְּנֵי אֱלֹהִים** Jahwe, also dem obersten

<sup>6</sup> S. W. Herrmann, Die Göttersöhne, ZRelGg 12 (1960) 242 Anm. 2.

<sup>7</sup> R. Meyer, Die Bedeutung von Deuteronomium 32, 8 f. 43 (4 Q) für die Auslegung des Moseliedes, in: Verbannung und Heimkehr — Festschrift W. Rudolph (Tübingen 1961) 198 ff. P. Winter, Nochmals zu Deuteronomium 32, 8, ZAW 75 (1963) 218—223.

<sup>8</sup> R. Meyer, a. a. O., 201 Anm. 15 betont, daß **אֱלֹהִים** — „Götter“ hier gleichbedeutend ist mit **בְּנֵי אֱלֹהִים**.

<sup>9</sup> R. Meyer, a. a. O., 200 f.

<sup>10</sup> Zur bisherigen Literatur über diesen Psalm s. E. Pax, Studien zur Theologie von Psalm 29, BZ NF 6 (1962) 93—100.

Gott gleiche. Im Buche Job heißt es in der Himmelsszene zu Beginn, daß eines Tages die „Gottessöhne“ zu Jahwe kamen (1, 6; 2, 1) und an anderer Stelle desselben Buches wird von ihnen gesagt, daß sie alle bei der Schöpfung mit den Morgensternen Jahwe zujubelten (Hi. 38, 7).

In den ugaritischen Texten finden wir nun diese der göttlichen Sphäre zugehörenden Wesen ebenfalls vor. Sie stellen einen Kreis von Göttern um den Hauptgott El dar. Sie sind zwar vollwertige Götter, aber zweiten Ranges. Sie handeln jedoch durchaus selbständig, ohne daß ihr Oberhaupt ihnen vorschreibt und alles lenkt. Da die oben angeführten biblischen Stellen mit dieser ugaritischen Überlieferung als in Zusammenhang stehend zu betrachten sind und beide Traditionen Anschauungen der kanaanäischen Religion und Mythenwelt widerspiegeln, legt sich die Annahme nahe, daß dort, wo in der Bibel Gott mehrere Wesen um sich herum anspricht, er sich an die **בְּנֵי אֱלֹהִים** / **אֱלֹהִים** wendet.

Das „Lasset uns machen“ in Gen. 1, 26 ist dann so zu erklären: der Schöpfergott, der in den heidnischen Mythen immer ein Hauptgott ist, hier aber der einzige Gott Israels, spricht den ihn umstehenden Kreis der **בְּנֵי אֱלֹהִים** an und tut ihnen seinen Entschluß kund, die Menschheit zu erschaffen.

Nun gibt es noch einen zweiten Weg, das „Lasset uns!“ in Gen. 1, 26 zu erklären. Auch in diesem Falle können wir uns auf biblische und außerbiblische Texte stützen. Das Alte Testament kennt zusammen mit der kanaanäischen und der mesopotamischen Literatur die Vorstellung der Götterversammlung<sup>11</sup>. In dieser Versammlung wird beraten und die Beschlüsse in der „Wir“-Form gefaßt und die Anrede ist in der 1. Pers. Plural<sup>12</sup>. So heißt es — um nur einige

<sup>11</sup> H. Wheeler Robinson, The Council of Yahweh, JTS 45 (1944) 151—157; Fr. M. Cross Jr., The Council of Yahweh in Second Isaiah, JNES 12 (1953) 274—277; A. Gonzalez, Le Psaume LXXXII, VT 13 (1963) 298 Anm. 4. H.-P. Müller, Die himmlische Ratsversammlung, Motivgeschichtliches zu Apc 5, 1—5, ZNW 54 (1963) 254—267; G. Cooke, The Sons of (the) God(s), ZAW 76 (1964) 22—47.

<sup>12</sup> Fr. M. Cross, a. a. O., 275 Anm. 4 zu Beispielen aus der ugaritischen und mesopotamischen Literatur.



biblische Stellen anzuführen – in Gen. 3, 22: „Siehe, der Mensch ist wie einer von uns geworden!“ oder in Gen. 11, 7, als Gott vom Turmbau hört, fordert er seine Umgebung mit den Worten zur Tat auf: „Kommt, laßt uns hinuntersteigen!“

Auch von hier aus gesehen ist das „Lasset uns!“ von Gen. 1, 26 in folgender Weise zu erklären: in der Götterversammlung spricht der oberste Gott die Versammelten an und teilt ihnen mit, daß er nun die Menschheit ins Leben rufen wolle.

In beiden vorgeschlagenen Lösungen der Frage, wer mit dem „Lasset uns machen!“ angesprochen wird, kann ein gangbarer Weg aus scheinbar unentwirrbaren Problemen erblickt werden, wobei man eher geneigt sein wird, dem zweiten Lösungsversuch, nämlich die Anrede als Wort des höchsten Gottes an die Götterversammlung aufzufassen, den Vorzug zu geben. Ein solcher Text konnte auf Jahwe übertragen werden, ohne daß dabei alle Spuren der Herkunft getilgt wurden. Hierzu sah sich erst eine spätere Zeit genötigt, die aus den Gottessöhnen Engel oder Israeliten machte.

Die lange Zeit beliebte trinitarische Interpretation des „Lasset uns machen!“ ist eine Notlösung und als solche ad acta zu legen. K. Barths Kritik an der älteren Exegese ist wohl berechtigt, aber seine eigene positive Erklärung der Stelle durch Aufnahme der trinitarischen Auslegungstradition war nur unter Absehen von neueren Arbeiten zu den mit Gen. 1, 26 verknüpften Problemen möglich.

Der vom Schöpfergott gefaßte Entschluß geht nun dahin, den Menschen als Bild und Gleichnis seiner selbst und der Götter zu machen. Der Mensch soll entsprechend einem Bild צלם (εἰκών) und entsprechend einem Gleichnis דמות (ὁμοίωσις) der Götter geschaffen werden. Diese zwei Wörter sind nun ihrer Bedeutung nach zu bestimmen.

צלם (εἰκών), meistens mit Bild übersetzt, bedeutet im Hebräischen: Statue, Gottesbild, Plastik, plastische Nachbildung, Flachbild<sup>18</sup>. Da die Bedeutung dieses Wortes aus zahlreichen eindeutigen

<sup>18</sup> Vgl. W. Herrmann, a. a. O., 242 Anm. 2; R. Meyer, a. a. O., 205 ff.; P. Humbert, Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse (Neuchâtel 1940) 153–175; L. Köhler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26, TZBas (1948) 18 f.

Stellen des AT und der verwandten semitischen Sprachen<sup>14</sup> feststeht, erübrigt sich eine lange Diskussion darüber.

Auf צלם folgt in Gen. 1, 26 דמות für das folgende Bedeutungen registriert werden: Abbild, Kopie, Nachbildung, Gestalt, Aussehen<sup>15</sup>. Nach Gen. 5, 3 z. B. ist der Sohn ein Abbild דמות seines Vaters. In gleicher Weise ist der Mensch ein Abbild Gottes.

Zu beachten sind in diesem Zusammenhang noch die Präpositionen b und k. Das sog. b der Norm (= in der Weise, in der Norm, s. Ges. 80 a, A 7) wechselt mit k, das hier die Übereinstimmung mit einer Norm bezeichnet (= Ges. 330 k 2). Da sowohl צלם mit דמות auswechselbar ist, wie sich aus Gen. 5, 1 ergibt und auch die Präpositionen b und k vertauschbar sind<sup>16</sup>, besagt das „nach unserem Bild“ – „nach unserem Gleichnis“ unterschiedslos dasselbe und es liegt hier das Stilmittel der Assonanz vor, das der Aussage größeres Gewicht verleiht<sup>17</sup>. Die Identifikation von צלם-„Bild“ mit dem natürlichen Ebenbild und die von demut-„Gleichnis“ mit dem übernatürlichen Ebenbild durch Irenäus<sup>18</sup> und deren Fortleben in abgewandelter Form bis in die gegenwärtige Theologie herein z. B. bei G. Söhngen<sup>19</sup> ist somit vom Text her unbegründbar, weil durch die beiden Wörter kein Unterschied angedeutet wird.

Das Wort „Lasset uns den Menschen nach unserem Bild und

<sup>14</sup> Vgl. L. Koehler, a. a. O., 18 f.; zu akkadisch salmu-Bild, Statue, CAD § 78 ff.

<sup>15</sup> P. Humbert, a. a. O., m 163; L. Köhler, a. a. O., 20 f.; Ges. s. v.

<sup>16</sup> A. Kropat, ZAW, Beiheft 16 (1909) 39; s. J. J. Stamm, in: Antwort – K. Barth Festschrift (Zollikon-Zürich 1956) 92.

<sup>17</sup> Zum Begriff der Assonanz vgl. P. P. Saydon, Assonance in Hebrew as a Means of Expressing Emphasis, Bib 36 (1955) 36 ff.; 287 ff.

<sup>18</sup> H. Merki, RAC 4 (1959) 464 f. St. Otto, Bild, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe I (1962) 163, dürfte in seiner Irenäus-Interpretation sich selbst widersprechen.

<sup>19</sup> G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Pro Veritate (Münster-Kassel 1963) 24: „Die katholische Lehre sieht die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen besonders im Alten Testament ausgesprochen, die übernatürliche Gottebenbildlichkeit dagegen vor allem im Neuen Testament.“

Gleichnis machen“ impliziert nun, daß man sich in Israel Gott gestalthaft dachte: der Mensch ist durch eine Gestalt (šlm, dmwṭ) ausgezeichnet, die der Gestalt, Erscheinungsweise Gottes ähnlich ist. Für die heidnische Vorlage von Gen. 1, 26 f. bietet dies kein Hindernis. Dasselbe trifft auch für den Israeliten zu. Denn es lassen sich aus dem AT genügend Zeugnisse beibringen, die zu erkennen geben, daß man sich in Israel Gott gestalthaft vorstellte<sup>20</sup>.

Nachdem die Bedeutung der einzelnen Wörter des göttlichen Entschlusses, den Menschen zu erschaffen, feststeht, verlangt noch die wichtige Frage, *worin* denn die Gottähnlichkeit des Menschen besteht, eine Antwort.

Es kann in diesem Zusammenhang nur darum gehen, die wichtigsten Antworten auf diese Frage zu skizzieren<sup>21</sup>.

Tertullian ist der erste Schriftsteller der frühchristlichen Theologie, der unter stoischem Einfluß in der Ausrüstung des Menschen mit dem *liberum arbitrium* die Grundverfassung des Menschen als *imago et similitudo Dei* sieht<sup>22</sup>. Gregor von Nyssa und dann besonders Augustinus bauen die Lehre über die göttliche Trinität auf der *Imago-Spekulation* auf<sup>23</sup>. Die Seele, mit der *imago Dei* identifiziert, wird als ein Abbild der Trinität verstanden.

Im Mittelalter wird das patristische Erbe weitergeführt<sup>24</sup>. Unter dem Einfluß der aristotelischen Philosophie kommt es dann unter den mittelalterlichen Theologen zu neuen Diskussionen über das Verhältnis der natürlichen trinitarischen Gottähnlichkeit der

<sup>20</sup> Fr. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* (Neuchâtel-Paris 1950) 11 ff.; J. J. Stamm, in: *Antwort — K. Barth Festschrift* (Zollikon-Zürich 1956) 93 f.

<sup>21</sup> Zur Auslegung von Gen 1, 26 f. im Spätjudentum s. J. Jervell, *Imago Dei*. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (Göttingen 1960); E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten* (Uppsala 1962) 129 ff.

<sup>22</sup> St. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, *MüTZ* 10 (1959) 281. [In diesem Bande S. 139 ff.]

<sup>23</sup> H. Merki, *Ebenbildlichkeit*, *RAC* 4 (1959) 475 ff.

<sup>24</sup> St. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts* (Münster 1963).

menschlichen Seele zu der durch den sakramentalen Charakter bewirkten übernatürlichen Gottebenbildlichkeit der Seele<sup>25</sup>.

Als treue Erbin der Vergangenheit sieht auch die Scholastik die Gottebenbildlichkeit des Menschen vornehmlich in seiner Geistigkeit — in der *intellectualis dignitatis participatio*<sup>26</sup>. Im Prolog zum zweiten Teil der Theologischen Summe faßt Thomas von Aquin die Lehre zusammen. Er schreibt: „Wie der Damaszener sagt (lib. II *Fidei orthod.* cap. 12), ist der Mensch nach dem Ebenbild Gottes gemacht. Mit Ebenbild wird hier das Verstandhafte, Wahlfreie und Selbstmächtige gemeint (*homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*).“

Diese Tradition wird in der katholischen Dogmatik bis heute weitergeführt<sup>27</sup>. Sie war in der alttestamentlichen Wissenschaft bis auf H. Gunkel vorherrschend. In seinem Genesiskommentar geht H. Gunkel bei der Erklärung von Gen. 1, 26 von Gen. 5, 1–3 aus, wo es heißt, daß der Sohn nach dem Bilde des Vaters gezeugt wird. Gunkel argumentiert: „... der Sohn sieht aus wie der Vater, er gleicht ihm an Gestalt und Aussehen. Danach ist also auch der erste Satz zu deuten: der erste Mensch ist Gott ähnlich an Gestalt und Aussehen... Demnach bezieht sich diese Ebenbildlichkeit in erster Linie auf den Körper des Menschen, wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist.“<sup>28</sup>

Gegen Gunkels Auslegung ist einzuwenden, daß von der Gestalt für sich genommen weder in Gen. 5, 3 noch in Gen. 1, 26 f. mit der von Gunkel gewollten Ausschließlichkeit die Rede ist. Was in den

<sup>25</sup> L. Hödl, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und der sakramentale Charakter des Christen*, in: *Die Kirche und ihre Ämter und Stände* (Köln 1960) 42–57.

<sup>26</sup> Fr. Dander, *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, *ZKT* 53 (1929) 203 ff. [In diesem Bande S. 206 ff.]

<sup>27</sup> G. Söhngen, a. a. O., 25 ff. (Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen). Vertreter dieser Richtung finden sich auch unter Exegeten, z. B. G. Duncker, *Bib* 40 (1959) 391 f.

<sup>28</sup> H. Gunkel, *Genesis* (Göttingen 1917) 112.

Texten gegenübergestellt wird, sind Urbild und Abbild, nicht aber die körperliche Gestalt isoliert für sich genommen<sup>29</sup>.

Einen anderen Weg zur Lösung der Frage, worin denn nun die Gottebenbildlichkeit bestehe, schlägt L. Köhler ein. Er schreibt: „Es gibt etwas, was den Menschen von allem Geschaffenen, namentlich von allen sonstigen Lebewesen unterscheidet, das im Altertum schon beachtet wurde, das noch heute die Aufmerksamkeit der Naturforscher und Naturbetrachter findet und das zugleich den Menschen aus den übrigen Lebewesen so heraushebt, daß es ihn neben Gott (und die Götter) so, wie ihn sich das Alte Testament dachte, rückt. Dies ist die aufrechte Gestalt des Menschen.“<sup>30</sup>

Doch auch dieser Versuch bleibt unbefriedigend. Denn für seine Anschauung kann Köhler nur einige Stellen aus der klassischen Literatur, aber keine aus dem Bereich des AT anführen. Ferner ist seine These, daß sich der Mensch durch seine Haltung im Bereich der Lebewesen auszeichne, im Lichte der heutigen Kenntnis des Tierreiches und der Verhaltensforschung höchst bedenklich.

Eine Gruppe von Gelehrten will den Adel des Menschen in seiner Herrschaft über das Tierreich und die Natur sehen. So findet H. Groß die Gottebenbildlichkeit des Menschen darin begründet, „daß Gott ihn an seiner *Herrlichkeit*, an seinem *Herrsein* Anteil gegeben hat, daß er als Gottes Ebenbild die majestätische Hoheit Gottes widerstrahlt und auf die untermenschliche Kreatur hinstrahlt“<sup>31</sup>. Dieser Betrachtung zufolge besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen „wesentlich in seiner Teilhabe am Herrentum Gottes“<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Vgl. K. Barth, a. a. O., 217; G. Duncker, L'immagine di Dio nell'uomo (Gen 1, 26). Una somiglianza fisica?, Bib 40 (1959) 384–392 [in diesem Band S. 77–87] setzt sich eingehend mit Gunkel auseinander.

<sup>30</sup> L. Köhler, TZBas 4 (1948) 19f. Zur Geschichte dieses Topos s. M. Pellegrino, Il „Topos“ dello „Status rectus“ nel contesto filosofico e biblico, in: Mullus — Festschrift Th. Klauser (Münster 1964) 273–281.

<sup>31</sup> H. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Lex tua veritas — H. Junker Festschrift (Trier 1961) 98.

<sup>32</sup> H. Groß, a. a. O., 98. Vgl. ferner B. Jacob, Das erste Buch der Tora (Berlin 1934) 58 f., der zu Gen 1, 26 sagt: „An ihr ist klar, daß der Mensch dazu ausersehen ist, über die Tiere zu herrschen, so daß unter dem Ebenbild Gottes, das ihm diese Überlegenheit verleiht, nur geistige Tätig-

Dieser Auslegung wird man jedoch nur zustimmen können, falls man bereit ist, die bisherige Geschichte der Menschheit, die nichts von dieser herrlichen Herrschaft des Menschen über die Natur weiß, zu unterschlagen und sich von der Zukunft erhofft, was aufgrund der gegenwärtigen Lage immerhin noch in das Reich der Wunschträume zu verlegen ist. Es erhebt sich der Verdacht, daß hier eine die Dinge vorwegnehmende *theologia gloriae* am Werk ist. Wenn man schon Gen. 1, 26 f. von Ps. 8 her interpretieren will<sup>33</sup>, dann schließt man sich wohl besser dem Apostel Paulus in der Auslegung dieses Psalms an, der die Situation, daß alles dem Menschen unterworfen wird, erst am Ende der Welt bei der Wiederkunft Christi als erfüllt vorhergesagt (1. Kor. 15, 27).

Die Aufforderung Gottes an den Menschen, über die Welt zu herrschen, ist vielmehr eine Folgerung, die sich aus seiner Gottähnlichkeit ergibt<sup>34</sup>. Die Herrschaft des Menschen über die Natur wird deshalb im innersten von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bestimmt. Es ist folglich nicht umgekehrt vorzugehen, indem man die Gewalt des Menschen über die Natur zum Maßstab des Menschen erhebt.

Kann nun, um noch auf eine andere Theorie einzugehen, von der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau her bewiesen werden, daß die Gottebenbildlichkeit im Geiste zu suchen ist?

Der Schöpfungsbericht legt Gewicht auf die Feststellung, daß Gott den Menschen als sein Ebenbild in doppelter Weise erschaffen hat, als Mann und Frau<sup>35</sup>. Vom israelitischen Gottesbegriff herkeiten und ein anerschaffener Herrscheradel verstanden werden können. In der Herrschaft über die Erde und die Tierwelt ist der Mensch der irdische Stellvertreter Gottes, wie die Gestirne zur Herrschaft über Tag und Nacht eingesetzt sind . . .“ G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1–12, 9 (Göttingen 1961) 46 f.: Das Entscheidende an seiner Gottebenbildlichkeit ist also seine Funktion an der außermenschlichen Welt.“ Vgl. ferner Fr. Stier, Handbuch theologischer Grundbegriffe I (1962) 22.

<sup>33</sup> Siehe H. Groß, a. a. O., 98.

<sup>34</sup> W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II/III (Stuttgart-Göttingen 1961) 81 f.

<sup>35</sup> F. Herrmann, Symbolik in den Religionen der Naturvölker (Stuttgart 1961) 132: „Es ist meistens ein Paar, von dem die Urstandsmythen berichten. Die Idee eines Urpaares gehört zu den ältesten Vorstellungen der Menschheit.“

ergeben sich hier Schwierigkeiten. Wie kann der Mensch als Mann und Frau Ebenbild Gottes sein, wenn der Gott Israels geschlechtslos ist?<sup>36</sup> Dieser Einwand ist widerlegbar, wenn man die Voraussetzung annimmt, daß in diesem Bericht älteres, einmal heidnisches Traditionsgut vorliegt. Denn der Beschluß in der himmlischen Ratsversammlung, den Göttern und Göttinnen ähnliche Menschenwesen zu schaffen, konnte nur in der Weise ausgeführt werden, daß man Mann und Frau als Abbilder der an der himmlischen Versammlung Teilnehmenden schuf. Es liegt somit auch von dieser Seite her kein stichhaltiger Grund vor, die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seinen Geist zu verlegen.

Wenn sich gegen die bisher besprochenen Deutungen der Ebenbildlichkeit stets zwingende Bedenken anführen ließen, dann hängt dies mit der Tatsache zusammen, daß in all diesen Darlegungen zu wenig auf das mit Hilfe des Wortes צֶלֶם – „Bild“ Gesagte geachtet wird. Einige Stellen aus dem AT und der akkadischen Literatur ermöglichen nun eine genaue Erfassung dessen, was gemeint ist, wenn ein Mensch „Bild“ eines anderen oder eines Gottes genannt wird.

In Gen. 5, 3 heißt es, Adam habe seinen Sohn Seth nach seinem „Gleichnis und Bild“ (צֶלֶם, דְּמוּת) gezeugt. Die zwischen Vater und Sohn bestehende verwandtschaftliche Beziehung, das Verhältnis des Sich-Entsprechens, Ähnlich- und deshalb auch Nahe-Seins wird hier mit Hilfe der zwei Wörter selem – demut gekennzeichnet<sup>37</sup>. Ferner, in Gen. 9, 6 wird der Mord unter Berufung auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen verworfen. Das menschliche Leben steht inmitten des anderen Lebens dem göttlichen am nächsten, spiegelt dieses wider<sup>38</sup> und darf deshalb von niemandem selbstherrlich angetastet oder gar ausgelöscht werden.

<sup>36</sup> Auf diesen Einwand stützt sich bes. G. Duncker, *Bib* 40 (1959) 391.

<sup>37</sup> Vgl. Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Neukirchen 1956) 122: „Jedoch zielt der Ausdruck ‚Bild Gottes‘ darauf, ein gleich enges Verhältnis wie das von Vater und Kind wiederzugeben. Das wird in Gen 5, 3 erkennbar, wenn von Adams Sohn Seth gesagt wird, er sei das Gleichnis und Bild des Vaters.“

<sup>38</sup> K. Koch, *Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt“ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut*, *VT* 12 (1962) 411, schreibt, daß in Gen 9, 6 die Rache für Menschenblut als notwendig erachtet wird,

Der hier in der Genesis gegebene Sprachgebrauch von „Bild“ ist nun, wie zu erwarten, auch bei den semitischen Nachbarn Israels anzutreffen. So kann vom König und seinem bereits verstorbenen Vater ausgesagt werden, daß er ein şalmu des Gottes Bēl ist<sup>39</sup>. Die Folgerung, die daraus gezogen wird und die auch sonst aus anderen Texten bekannt ist, lautet: das Wort des Königs darf niemand ändern, so wenig es erlaubt ist, das Wort des Gottes zu verdrehen<sup>40</sup>. „Bild“ des Gottes sein besagt demnach, dem Gotte *nahestehen* und an seinen Eigenschaften unter einem besonderen Gesichtspunkt teilhaben. Beim König ist dies in concreto verständlicherweise die Autorität seines Wortes<sup>41</sup>.

Wenn so nach den besprochenen Stellen das Bild-jemandes-Sein besagt, daß zwischen Bild und Nachgebildetem eine besonders

„weil das Leben der Menschen die göttliche Majestät abspiegelt“. P. Humbert, *Trois notes sur Genèse I*, in: *Interpretationes* — S. Mowinkel Festschrift (Oslo 1955) 89, sieht in Gen 9, 5 die Ausgangsstelle für eine Bestimmung des Wesens der Gottebenbildlichkeit und will von hier ausgehend ableiten, daß die Gottebenbildlichkeit besagt, daß der Mensch Gottes Eigentum ist.

<sup>39</sup> ABL 6, 18–19; vgl. ABL 5 Rs. 4. Zu RMA 170 Rs. 2 und AfO 14 150 : 225 f. s. CAD S, 85, şalmu f 1'. Der König wird analog auch „Sohn“ seines Gottes genannt, s. CAD I, 101, ilu 3, 4'b'. Fraglich ist, inwieweit in diesem Zusammenhang noch ABL 652 Rs. 10 f. zu berücksichtigen ist, vgl. CAD S, 190 a, şillu 4; BWL 281 f.

<sup>40</sup> ABL 6, 20–21; vgl. BWL 233 : 1–5.

<sup>41</sup> Es ist in diesem Zusammenhang zu betonen, daß es nur darum gehen kann, aus den angeführten Stellen zu erheben, welche Gedanken mit Hilfe des Wortes şalmu grundsätzlich ausgedrückt werden können. Von sekundärer Bedeutung ist hier deshalb, ob vielleicht eine in Briefen übliche Übertreibung vorliegt, die nicht allgemein akzeptiert wurde. Entscheidend ist, daß mittels des Wortes şalmu ein Verhältnis der Nähe und engeren Beziehung umschrieben wird. Wegen des engen Verhältnisses zwischen selem und demut ist es auch in diesem Zusammenhang eine zweitrangige Frage, ob in Gen 1, 26 und 5, 3 sekundäre Textangleichungen vorliegen, wie Fr. Stier, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe I* (München 1962) 21 und J. B. Bauer, *Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gen. 1*, *TZBas* 20 (1964) 8, annehmen.

enge Verbindung besteht<sup>42</sup>, dann bedeutet dies im Hinblick auf Gen. 1, 26 folgendes: Der Mensch als Ebenbild Gottes ist innerhalb der Schöpfung das einzige Lebewesen, das zu Gott eine enge, nahe, ja geradezu verwandtschaftliche Beziehung hat<sup>43</sup>.

Die Gottebenbildlichkeit kann somit weder mit besonderer Betonung noch ausschließlich auf den Geist oder Leib des Menschen bezogen werden. Der ganze Mensch steht Gott nahe. Die Gottebenbildlichkeit läßt sich von hierher gesehen weder auf die Gestalt noch auf die Herrscherstellung des Menschen begrenzen. Durch die gottähnliche aufrechte Gestalt des Menschen und seine Herrschaft über die Schöpfung wird vielmehr seine Gottebenbildlichkeit, seine Verwandtschaft mit Gott im Bereich des Sichtbaren deutlich. Dies sind Aspekte, Äußerungen der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Mit dem Worte von der Gottebenbildlichkeit des Menschen versucht Gen. 1, 26 f. nun aber keine Definition des Menschen. Die Imago-Stelle gibt vielmehr den Standort des Menschen innerhalb der Schöpfung an. Im unmittelbaren Zusammenhang mit Gen. 1, 26 f. wird zwar auf eine breitere Ausführung hinsichtlich der Bedeutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen verzichtet, aber

<sup>42</sup> Ein salmu/selem ist nie mit dem Abgebildeten eins, sondern dessen „Ähnlichkeit, Gleichnis“ — tamšilu, demut, vgl. zu Gen. 1, 26 ff. OIP 2 108 vi 81.

<sup>43</sup> P. Volz, Die Würde des Menschen im Alten Testament, in: Glaube und Ethos — Festschrift Wehrung (Stuttgart 1940) 2: „Somit ist der Ausdruck ‚Bild Gottes‘ mit dem anderen biblischen Ausdruck von der Kinderschaft Gottes zu vergleichen und berührt sich nahe mit der Formel in Apgesch. 17, 28: ‚Wir sind göttlichen Geschlechts‘“. V. Maag, Alttestamentliche Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie, Asiatische Studien 9 (1955) 34: „Daß der Mensch als Gott ähnliches Wesen erschaffen worden ist, bedeutet jedenfalls, daß er mit seinem Schöpfer in Beziehung zu stehen fähig sein soll.“ Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (Neukirchen, 1956) 120 ff. unterstreicht, daß mit Hilfe des Ausdrucks „Bild Gottes“ ein enges Verhältnis zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck gebracht wird. Mangelnd ist an diesen Ausführungen, daß sie die richtige Erkenntnis zu wenig vom semitischen Bild-Begriff her anschaulich machen. Bemerkenswert ist, daß auch in einer systematischen Darstellung, wie sie z. B. R. Prenter, RGG 1 (1957) 420 bis 423 vorlegt, Wesentliches über die Ebenbildlichkeit des Menschen festgehalten wird.

der folgende Kontext (Gen. 3) zeigt, was die Gottebenbildlichkeit für das Leben und Geschick des Menschen bedeutet. Die Gottebenbildlichkeit ist das den Menschen Auszeichnende, das ihn in der Geschichte der Welt von allen übrigen Lebewesen abhebt. Denn aufgrund seiner Gottähnlichkeit steht er Gott nahe. Nur in dieser Stellung konnte er aber auch den Entschluß fassen, auf eigene Faust nach dem *bleibenden*, göttlichen Leben zu greifen und so den Unterschied zwischen sich und seinem Schöpfer zu überwinden. Alle anderen Lebewesen entwickeln sich wohl, aber sie fassen nie den Gedanken, durch eigenes Handeln das nahe scheinende, unvergängliche Leben an sich zu reißen. Der Griff nach dem Leben mißlingt zwar, und der Mensch fällt.

Der Fall zeigt so noch einmal auf neue Weise, daß der Mensch unter den Lebewesen eine Sonderstellung einnimmt. (P. Pascal greift mit seinen Gedanken über das Elend des Menschen biblische Anschauung auf). Denn alle übrigen Lebewesen können wohl degenerieren, aber nicht in einen ihrer Würde widersprechenden Zustand der Ferne und Feindschaft zu Gott fallen.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die nach Gen. 1, 26 ff. die große Würde des Menschen ist, bildet zugleich die Wirklichkeit, die den Fall des Menschen erst möglich machte. Dies ist allen jenen entgegenzuhalten, die glauben, der Text von Gen. 1, 26 ff. erlaube ein von *jedem Dunkel unbeschattetes Loblied* auf den Menschen, die berühmte Krone der Schöpfung. Innerhalb der Erscheinung des Lebens ist der Mensch vielmehr ein Lebewesen, dessen Natur und Geschichte von einer „verwickelten“ Tragik<sup>44</sup> beherrscht wird, die weder mit den Methoden der von Galilei noch der von Darwin in die Wege geleiteten Erforschung der Natur erfassbar ist.

Diese Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen als einer Nähe zu Gott, die zugleich die Möglichkeit des Ferne-seins oder Fallens einschließt, fordert nicht nur der unmittelbare Kontext im Buche Genesis. Auch die verschiedenen außerisraelitischen Mythen

<sup>44</sup> Aristoteles, Poetik, Kap. 10, definiert die „verwickelte“ Tragik folgendermaßen: „Verwickelt dagegen (ist) eine solche, infolge deren die Wandlung in Verbindung mit Erkennung oder mit plötzlichem Schicksalswechsel oder mit beiden zusammen stattfindet.“

und Darstellungen, die von der Erschaffung und Gottnähe des Menschen und von seinem unglücklichen Versuch berichten, göttliches Leben zu erlangen, legen diese Auslegung nahe. Der Mensch ist diesen Stimmen zufolge göttlichen Geschlechtes – wie der in der Arcopagrede (Apg. 17, 28) zitierte Dichter sagt<sup>45</sup> – und an Gestalt den Göttern ähnlich<sup>46</sup>. Derselbe Mensch, der mit den Göttern verkehrt, sucht das dauernde Leben, muß aber erkennen, daß die Götter sich dieses vorbehalten haben<sup>47</sup>.

Wie sehr auch Gen. 1, 26 f. mit diesen Mythen über Größe und Bedrohtheit des Menschen im Zusammenhang steht, so ist doch auch der Unterschied zu sehen, der den Genesisbericht von diesen abhebt: der Mensch als Ebenbild des wahren Gottes fällt durch Ungehorsam gegenüber dem Gebot seines absoluten Herrn. Der Mensch entscheidet sich aus eigenem Willen und erscheint somit nicht als ein Wesen, für das der Verlust seiner Würde notwendig ist. In Gen. 1, 26 ff. ist der Mythos entpolytheisiert und der spezifisch israelitischen Gedankenwelt einverleibt. Das im Mythos Mitgeteilte hat dadurch an Tiefe gewonnen, da es in die Geschichte hereingenommen wurde, die Gott mittels Israel mit der ganzen Menschheit eingegangen ist.

Wer die Bedeutung der Imago-Dei-Stelle richtig erfaßt, findet auch einen Weg zu den Stellen in den neutestamentlichen Schriften,

<sup>45</sup> E. des Places, „Ipsius enim et genus sumus“ (Act 17, 28), Bib 43 (1962) 388–395.

<sup>46</sup> Grundlegend ist hier die Arbeit von C. Koch, Vom Wirkungsgeheimnis des menschengestaltigen Gottes, in: Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 7 (1960) 205–252. Vgl. ferner V. Maag, Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung der Menschen, Asiatische Studien 8 (1954) 85–106; S. Herrmann, Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes, TLZ 86 (1961) 420. Ältere und völkerkundliche Literatur findet sich bei H. Somers, L'homme, image de Dieu. Origine du thème, Bijdragen 20 (1959) 126–145. F. Herrmann, Symbolik in den Religionen der Naturvölker (Stuttgart 1961) 130: „Wo ein Schöpfergott im Himmel angenommen wird, hat sich verschiedentlich bis hin zu den Hochkulturen das Motiv des Formens der ersten Menschen aus Ton gehalten.“

<sup>47</sup> Siehe Gilgameschepos; W. von Soden, Das Gilgameschepos (Stuttgart 1962) 76 : 8.

die sich direkt oder indirekt auf Gen. 1, 26 f. beziehen<sup>48</sup>. Die wichtigsten Stellen sind bei Paulus. Der Apostel hat auf Gen. 1, 26 zurückgegriffen und das Wort von der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes seiner Theologie dienstbar gemacht<sup>49</sup>. Es besteht nun die Ansicht, die neutestamentliche, namentlich die paulinische Auslegung ermöglichte es erst, den Sinn von Gen. 1, 26 f. zu erkennen<sup>50</sup>. Wer sich aber nicht dazu entschließen kann, die Problematik einer um Jahrhunderte späteren und völlig neuen Situation zur Erklärung von Gen. 1, 26 f. heranzuziehen, wird eher der im Grunde aufschlußreichen Frage nachgehen, inwieweit die Wörter *selem* – *εἰκών* / *demut* – *ὁμοίωσις* Paulus zur Aussage des durch Christus gewordenen Heiles dienlich waren, und die Frage ist dann *diese*: Läßt sich das Wort „Bild“, das eine besondere Nähe zu Gott umschreibt, auf das Werk Christi anwenden?

Da Christus der Sohn Gottes ist und somit dem Vater am nächsten steht und er als Auferstandener am göttlichen Leben im Vollmaße teilnimmt, ist er das vollkommene Ebenbild Gottes<sup>51</sup>. Mit dem Wort „Ebenbild“ konnte der Apostel am besten verdeutlichen, daß Jesus von Nazareth *der* Sohn Gottes ist, der durch die Auferstehung und volle Teilhabe am Göttlichen Leben, durch seine vollendete und volle Teilhabe mit dem Vater das einzig gültige und für alle Menschen vorbildliche Ebenbild Gottes ist. Christus, dem *εἰκών* Gottes, werden die Gläubigen durch die Taufe<sup>52</sup> und das Leben<sup>53</sup> immer mehr gleichgestaltet und so zur Gottebenbildlichkeit zurückgeführt, bis zur Auferstehung: „Denn die er voraus erkannte, die hat er

<sup>48</sup> Zur Frage des Einflusses von Gen 1, 26 auf das NT s. R. McL. Wilson, Genesis 1, 26 and the New Testament, Bijdragen 20 (1959) 126–145.

<sup>49</sup> D. M. Stanley, Paul's Interest in the Early Chapters of Genesis, in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus I (Rom 1963) 245 ff.

<sup>50</sup> E. Schlögl, Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes, in: Pro Veritate (Münster-Kassel 1963) 8 f.

<sup>51</sup> J. Jervell, Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (Göttingen 1960) 214 ff.

<sup>52</sup> E. Larsson, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten (Uppsala 1962) 48 ff.

<sup>53</sup> E. Larsson, a. a. O., 188 ff.

auch vorausbestimmt, an der Bildgestalt seines Sohnes teilzuhaben“ (Röm. 8, 29)<sup>54</sup>. Paulus schließt sich so Gen. 1, 26 f. in der Weise an, daß er an Hand des Wortes „Bild“ (εἰκών) seinen Zuhörern veranschaulicht, daß uns durch Christus der Zugang zum unzerstörbaren Leben eröffnet wurde und wir in Christus wieder Gott nahe gekommen sind.

Zusammenfassend ist zu sagen:

Den Ausgangspunkt für eine Auslegung von Gen. 1, 26 ff. bildet eine genaue Erfassung der Bedeutung von  $\text{בְּצַלְמֵנוּ}$ . Diese kann aus einigen alttestamentlichen und außerbiblichen Stellen erhoben werden.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besagt nun, daß wir Menschen innerhalb der Schöpfung die einzigen Lebewesen sind, die Gott nahe oder fern sein können, mit allen Folgen, die mit dem einen oder anderen Zustand verbunden sind. Da die Menschheit gefallen ist und durch Christus wieder die Möglichkeit erhielt, in die Nähe Gottes einzutreten, sind wir als Menschen zerrissen, gespalten, dem Tode verfallen und zugleich solche, denen im Glauben dauerndes Leben bei Gott verheißen ist. In einem vielfältigen Sinne sind wir zugleich *Gott, uns selbst* und *den anderen nahe oder fern*. Was aber Gottebenbildlichkeit letztlich bedeutet, was wir selbst somit als Menschen sind, werden wir erst dann endgültig erkennen, wenn wir bei Gott leben und nicht mehr in Bildern, sondern vom Geiste Gottes in die volle Gottebenbildlichkeit umgewandelt (2. Kor. 3, 17 f.)<sup>55</sup> von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Denn dies ist die vollkommene Erkenntnis<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> J. Kürzinger, BZ NF 2 (1958) 294—299.

<sup>55</sup> Joh. Schildenberger, 2. Kor. 3, 17 a: „Der Herr aber ist der Geist“ im Zusammenhang des Textes und der Theologie des hl. Paulus, in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus I (Rom 1963) 460: „Unsere Verähnlichung mit dem verklärten Herrn bewirkt der Geist eben deshalb, weil er *sein*, des Herrn Geist ist; er gestaltet uns dem Bild des Sohnes Gottes gleich, da wir in ihm rufen: Abba, Vater“ (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6).

<sup>56</sup> H. Schlier, Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus, in: Gott in Welt — Festgabe K. Rahner I (Freiburg 1964) 515 bis 535.

## II.

### DIE GESCHICHTLICHE ERHELLUNG

## DER MENSCH ALS BILD GOTTES BEI TERTULLIAN\*

Von STEPHAN OTTO

In seiner Untersuchung über „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte“ stellt Arnold Strüker fest, Tertullian biete in der Frage nach dem Menschen als *imago Dei* „kein wesentlich förderndes Moment“, und scheine zudem „von Irenaeus abhängig“ zu sein<sup>1</sup>. Dieser Bemerkung ist m. W. bislang noch nicht widersprochen worden. Ihr gegenüber soll im Folgenden kurz umrissen werden, daß Tertullian in unserer Frage

1. nur zum Teil von Irenaeus abhängig ist, und

2. durch die Verwendung stoischen Gedankengutes sehr wohl ein förderndes, für die Theologiegeschichte sogar entscheidendes Moment in die Debatte getragen hat.

1. Die Abhängigkeit Tertullians von Irenaeus und dessen Bildtheologie wird deutlich in der Schrift „De baptismo“. Hier findet sich im 5. Kapitel die irenaeische Distinktion zwischen *imago* und *similitudo*. Irenaeus hatte mit seiner aus Gn. 1, 26 herausgelesenen Unterscheidung von Bild und Gleichnis den Verlauf der göttlichen Heilsökonomie erklären wollen: Adam besaß in der Fülle seiner urständlichen Gnadenausstattung die Bild- und Gleichnishaftigkeit zu Gott. Nach der Sünde verblieb ihm nur mehr der status der *imago*, des Vernunft- und Willensbesitzes. Die Rekapitulation oder

\* Referat auf der 3<sup>rd</sup> International Patristic Conference 1959 in Oxford.

<sup>1</sup> Münster 1913, 129 Anm. 1. — Ähnlich A. Harnack, der die Ansicht vertritt, daß die Anthropologie der frühchristlichen Literatur „kaum irgendwo über das hinausgeschritten ist, was schon Irenaeus geboten hatte“ (Dogmengeschichte II<sup>4</sup>, 131).



## DER MENSCH ALS BILD GOTTES BEI TERTULLIAN\*

Von STEPHAN OTTO

In seiner Untersuchung über „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte“ stellt Arnold Strucker fest, Tertullian biete in der Frage nach dem Menschen als *imago Dei* „kein wesentlich förderndes Moment“, und scheine zudem „von Irenaeus abhängig“ zu sein<sup>1</sup>. Dieser Bemerkung ist m. W. bislang noch nicht widersprochen worden. Ihr gegenüber soll im Folgenden kurz umrissen werden, daß Tertullian in unserer Frage

1. nur zum Teil von Irenaeus abhängig ist, und
2. durch die Verwendung stoischen Gedankengutes sehr wohl ein förderndes, für die Theologiegeschichte sogar entscheidendes Moment in die Debatte getragen hat.

1. Die Abhängigkeit Tertullians von Irenaeus und dessen Bildtheologie wird deutlich in der Schrift „*De baptismo*“. Hier findet sich im 5. Kapitel die irenaeische Distinktion zwischen *imago* und *similitudo*. Irenaeus hatte mit seiner aus Gn. 1, 26 herausgelesenen Unterscheidung von Bild und Gleichnis den Verlauf der göttlichen Heilsökonomie erklären wollen: Adam besaß in der Fülle seiner urständlichen Gnadenausstattung die Bild- und Gleichnishaftigkeit zu Gott. Nach der Sünde verblieb ihm nur mehr der status der *imago*, des Vernunft- und Willensbesitzes. Die Rekapitulation oder

\* Referat auf der 3<sup>rd</sup> International Patristic Conference 1959 in Oxford.

<sup>1</sup> Münster 1913, 129 Anm. 1. — Ähnlich A. Harnack, der die Ansicht vertritt, daß die Anthropologie der frühchristlichen Literatur „kaum irgendwo über das hinausgeschritten ist, was schon Irenaeus geboten hatte“ (Dogmengeschichte II<sup>4</sup>, 131).

die *οικονομία τοῦ θεοῦ*, die der menschengewordene Gottessohn vollzog, schenkte dem Menschen die verlorengegangene *similitudo* zurück. In der Tauflehre der frühen griechischen Theologie stoßen wir ebenfalls auf diese – wenn man es einmal so nennen darf – „Ökonomie des Bildes“: der Getaufte empfängt im Bad der Wiedergeburt jenen göttlichen Geist zurück, den Adam durch die Sünde verloren hatte. Tertullian gibt diese Auffassung prägnant wieder: „Exempto scilicet reatu eximitur et poena. Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat – imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur –: recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum.“<sup>2</sup> Diese Lehre war traditionelles Gedankengut der griechischen Theologie, und daß Tertullian mit ihm vertraut war, erhellt wohl auch daraus, daß er sich gegenüber seinen Gegnern<sup>3</sup> auf die „rationes traditionum“ beruft<sup>4</sup>. Daß das bedeutsame Theologoumenon der Rückerstattung der *similitudo* nur breviter erwähnt wird, ist vielleicht daraus zu erklären, daß Tertullian auf eine früher verfaßte Schrift über die Tauflehre hinweist, in der er „ausführlicher in griechischer Sprache“<sup>5</sup> über Fragen der Tauftheologie gesprochen hatte. Diese Schrift ist bekanntlich verlorengegangen. Jedenfalls ist aus dem angezogenen Text zu ersehen, daß unser Schriftsteller – wenigstens in der Abhandlung über die Taufe – sich die griechisch-irenaeische Bildlehre angeeignet hat, und damit die Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo*. Er benützt diese Unterscheidung aber nicht – und das haben d'Alès und neuerdings

<sup>2</sup> bapt 5, 6. 7 (CChr I, 282).

<sup>3</sup> Auf Grund einer falschen Lesart entstand aus „itaq. illa“ (cod. 523 Troyes) = itaque illa der Name Quintilla als der angeblichen Anführerin der gegnerischen Partei, gegen die Tertullian Stellung nahm. Vgl. Casamassa, *Scritti patristici II* (Rom 1956) 176.

<sup>4</sup> bapt 1, 1 (CChr I, 277): ... qui simpliciter (statt: similiter im cod. Trecensis ist simpliciter nach der editio Mesnartii vorzuziehen) credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum ...; – Auch Irenaeus steht in dieser Lehrtradition. Die Erlösungsgnade erscheint bei ihm „ausdrücklich unter dem Terminus der Wiedergeburt“ (Strucker, 121).

<sup>5</sup> bapt 15, 5 (CChr I, 290): ... plenius in Graeco ...

auch Ratzinger wieder übersehen<sup>6</sup> – zu einer gleichsam kategorial-analytischen Unterscheidung eines „natürlichen“ und eines „übernatürlichen“ Momentes am Menschen. Genau so wie für Irenaeus dient ihm diese Unterscheidung dazu, die Entwicklung der Heilsökonomie vom paradiesischen Urstand bis zum Endstand plastisch zu veranschaulichen. Über diese Dinge hat ja seinerzeit schon Harnack referiert<sup>7</sup>. Festzuhalten bleibt nur, daß die Begrifflichkeiten „*imago*“ und „*similitudo*“ deutlich werden lassen, wie sehr der Mensch als Bild Gottes eingebettet ist in den heilsökonomischen Entwicklungsprozeß vom Stadium der ursprunghaften „*imago et similitudo*“ über den status der bloßen „*imago*“, der durch den Sündenfall gekennzeichnet ist, bis zu dem Vollendungsstadium, das wiederum mit „*imago et similitudo*“ umschrieben wird. Wie eschatologisch Tertullian hier denkt, geht aus der bereits zitierten Beifügung: „*imago in effigie, similitudo in aeternitate*“ hervor. Die Deutung dieser Beifügung ist umstritten. Ich schlage folgende Übersetzung vor: „Das Ebenbild liegt in der Abbildhaftigkeit des Menschen, das Gleichnis in der ewigen Vollendung.“<sup>8</sup> Diese beginnt in der Taufe, aber sie steigert sich im geschichtlichen Reifen des Menschen bis hinein in die „*aeternitas*“.

Unbeschadet dieses Ausblickes auf die „*aeternitas*“ versucht Tertullian ganz offenkundig, eine Kongruenz zwischen Urstand und

<sup>6</sup> A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, 264 will unterscheiden zwischen einer „*rassemblance de nature*“ und einer „*rassemblance de grâce*“. Desgl., offensichtlich im Anschluß an d'Alès: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes* in Augustinus' Lehre von der Kirche (München 1954) 67 Anm. 5. – Es muß zwar die auf der Geistigkeit des Menschen beruhende – und insofern „natürliche“ – Bildhaftigkeit unterschieden werden von dem „übernatürlichen“ Pneumabesitz, der den Menschen gottähnlich macht; doch liefert diese Unterscheidung noch keine Analyse dessen, was wir „Natur“ nennen oder als „Gnade“ bezeichnen. Die Disjunktion *imago-similitudo* soll vielmehr die heilsgeschichtlichen Stadien umschreiben, die der Mensch auf seinem Wege zu Gott zu durchmessen hat. Vgl. Anm. 30.

<sup>7</sup> Dogmengeschichte II<sup>4</sup> 135. – Die gegen Harnack zu erhebenden Einwände bei Strucker, *passim*.

<sup>8</sup> Kellner (BKV, Tertullian I, 282) übersetzt: „Das Ebenbild ist nun in der Kopie, die Ähnlichkeit in der Ewigkeit zu suchen.“

Endstand zu konstruieren. Gegenüber Hermogenes erklärt er, die Erlösung sei eine Wiederherstellung der „*innocentia et integritas conditionis*“<sup>9</sup>. Fundament dieser Anschauung ist die Typologie Adam – Christus. In dem Buch „*De monogamia*“ wird gesagt, Christus wende die Heilsgeschichte vom „*finis*“ zum „*initium*“ zurück<sup>10</sup>. Tertullian hält sich also streng an das irenaeische Schema der „*recapitulatio*“ – insofern ist er durchaus von dem griechischen Kirchenvater abhängig. Um so mehr fällt auf, daß er – ausgenommen den aus der Taufschrift angeführten Text – *imago* und *similitudo* meist in eins setzt und deutlich von der „*integritas imaginis et similitudinis*“ spricht<sup>11</sup>. Hier hat Tertullian nämlich die irenaeische Bildlehre unter Zuhilfenahme stoischer Gedanken umgeformt und damit einen entscheidenden Einfluß auf die theologische Entwicklung ausgeübt.

2. Worin besteht nun diese Umformung? Die Antwort auf diese Frage erhellt aus den ersten Kapiteln des zweiten Buches gegen Marcion. „*Bonus natura solus deus. Qui enim quod est sine initio habet non institutione habet illud, sed natura. Homo autem, qui totus ex institutione est, habens initium, cum initio sortitus est formam, qua esset, atque ita non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonus esse, quia non natura in bonum dispositus est sed institutione secundum institutorem bonum . . . Ut ergo bonum iam suum haberet homo, emancipatum sibi a deo, et fieret proprietas iam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi quasi libripens emancipati a deo boni libertas et potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium iam sponte praestari ab homine.*“<sup>12</sup>

Für den Stoiker sind „*ratio*“ und „*bonum*“ korrelativ. Nach seiner Lehre trägt der Mensch den Logossamen und die keimhafte Veranlagung zum Guten in sich: die Natur selber pflanzt in die

<sup>9</sup> Hermog 11, 3 (CChr I, 406). — Kongruenz ist nicht gemeint im Sinne völliger Gleichheit, sondern im Sinne von Ähnlichkeit. Für Irenaeus vgl. Strucker, 118.

<sup>10</sup> mon 5, 2 (CChr II, 1234).

<sup>11</sup> 2 Marc 10, 3 (CChr I, 486).

<sup>12</sup> 2 Marc 6, 4. 5 (CChr I, 481).

menschliche Seele das Streben nach den *πρῶτα κατὰ φύσιν*, und in der Hinwendung auf diese „ersten Werte“ sieht der Stoiker die *οικείωσις*, die Konzentration auf das eigene, „häusliche“, Wohl. Wenn der Mensch nun die gute Naturanlage ausbildet, kann er sich die *virtus* erwerben mit Hilfe seines *liberum arbitrium*: der freie Wille ist die spezifische Auszeichnung des Menschen als Vernunftwesen. Indem er so „*secundum naturam*“ lebt, entspricht der Mensch dem *τέλος*, das die Welt durchwaltet, d. h., er verwirklicht seine Bestimmung und wird gottähnlich. Das Ziel des Menschen kann deshalb mit der Formel *ὁμοιωθῆναι θεῷ* beschrieben werden.

Die Grundzüge dieser teleologischen Ethik finden wir bei Tertullian wieder. Die stoische Hinordnung auf das Gutsein kleidet er in den Terminus „*dispositio in bonum*“. Diese *dispositio* ist die „*forma*“ des Menschen, „*qua esset*“, die Seinsform, in der er existieren sollte. Wenn auch nicht von Natur aus gut, so ist der Mensch doch kraft des aus dem Schöpfungsakt resultierenden Impulses auf das Gute hin ausgerichtet. Indem er durch die Akte seines freien Willens der „*forma*“, der anerschaffenen Disposition entspricht, kann er seiner Natur das *bonum* hinzuerwerben. Die sittliche Vollkommenheit des Menschen wird demnach bestimmt einmal durch die „*institutio*“, die Schöpfung, zum anderen „*ex voluntate*“, d. h., sie beruht auf dem freien Tun, welches die geschaffene Anlage in die Wirklichkeit der Tat umsetzt.

In christlicher Übersetzung erkennen wir also bei Tertullian die gleiche Struktur einer „ethischen Verwirklichung“ wie in der Stoa. Wenn Seneca erklärt, der Weg der Natur führe zum „*par deo surgere*“<sup>13</sup>, wenn er sagt, die „*virtutis materia*“ im Menschen könne durch eine „*adsidua exercitatio*“ zur Tugend ausgeformt werden<sup>14</sup>,

<sup>13</sup> ep 31, 10: *Tutum iter est, ad quod natura te instruxit. dedit tibi illa, quae si non deserueris, par deo surges.* — Für die Behandlung unseres Problems und für eine Darstellung der stoischen Lehre, wie sie die ersten Kirchenväter vorfanden, möchte ich Zitate aus den Schriften Senecas und Ciceros für ausreichend halten.

<sup>14</sup> ep 90, 46: *Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur et in optimis quoque, antequam erudias virtutis materia, non virtus est.*

wenn er meint, der Mensch müsse seine gute Naturanlage, die „ratio“, vervollkommen, um das ihm gesetzte Ziel zu erreichen<sup>15</sup>, dann entspricht er mit seiner Lehre völlig der Ansicht Ciceros. Die Fähigkeiten der Seele sind von Gott, lesen wir bei Cicero, deshalb wirkt in der Seele ein „coeleste et divinum“<sup>16</sup>. Oder anders formuliert: in unserem Geist finden sich „semina innata virtutum“, welche reifen und uns zum glückseligen Leben führen<sup>17</sup>. Die Natur selber hat ja dem Menschen die Tugend und damit die „similitudo“ zu Gott als Ziel gesetzt<sup>18</sup>. Ähnlich Tertullian: Gott hat den Menschen durch die Einhauchung des „flatus“ zu seiner imago gemacht<sup>19</sup>; deshalb ist die Seele jetzt „imago spiritus“, Abbild des göttlichen Geistes<sup>20</sup>, und verdankt deshalb Gott das „vivere“. Aber dieses „vivere“ bedarf der Ausformung zum „recte vivere“, zum „obsequium legis“<sup>21</sup>. An die Stelle der stoischen „adsidua exercitatio“ oder des „perficere rationem“ setzt Tertullian das „efficere bonum“. Aber im Gegensatz zur Stoa, die die virtus als das Eigentum des Menschen betrachtet, beurteilt Tertullian jegliches Gut als ein „bonum emancipatum a deo“, um damit jedes naturalistische Miß-

<sup>15</sup> ep 76, 10: Homini suum bonum ratio est: si hanc perfecit, laudabilis est et finem suae naturae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur. — Cfr. 76, 16: ... cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit ...

<sup>16</sup> Tusc 1, 66: (facultates animae) quae sola divina sunt, nec inveniatur umquam, unde ad hominem venire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita, quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est.

<sup>17</sup> Tusc 3, 2: Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret.

<sup>18</sup> Mur 60: Finxit enim te ipsa natura ad honestatem, gravitatem, temperantiam, magnitudinem animi, iustitiam, ad omnes denique virtutes. — Cfr. leg 1, 25: Est ... homini cum deo similitudo. — Das Gleiche wieder bei Seneca dial 1, 1, 5: Inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute: amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam bonus tempore tantum a deo differt.

<sup>19</sup> 2 Marc 9, 2 (CChr I, 484).

<sup>20</sup> 2 Marc 9, 3 (CChr I, 485).

<sup>21</sup> 2 Marc 8, 1 (CChr I, 484).

verständnis auszuschalten. In letzter Konsequenz gilt deshalb für den Christen nicht mehr allein das bonum, das Gute, sondern das Bessere: der Wille Gottes<sup>22</sup>. Während sich die stoische Ethik mit dem Gewand einer rein diesseitigen beatitudo umkleidet, werden bei Tertullian die skizzierten stoischen Lehrelemente ins Christliche übertragen.

Mit der These, der Mensch sei „in bonum dispositus“ stellt Tertullian nun das Thema der Gottebenbildlichkeit zur Debatte. Die Stoa erblickte in der virtus bereits die beatitudo des Menschen, die Begriffe „virtus“ und „vita beata“ sind deshalb nahezu synonym, denn die virtus ist das Bindeglied zwischen Gott und Mensch: sie begründet die similitudo des Menschen zur Gottheit<sup>23</sup>. Die Gottebenbildlichkeit besteht demzufolge für den Stoiker in der durch das liberum arbitrium gewirkten virtus. „Du bist frei und kannst dir selber das neue Leben — d. h. die vita beata — schaffen“, heißt es — kennzeichnend für die ganze jüngere Stoa — bei Marc Aurel<sup>24</sup>. Von dieser stoischen Lehre ist Tertullian entscheidend beeinflusst: auch bei ihm erscheint die „potestas liberi arbitrii“ als das Merkmal des Menschen, sofern er Bild und Gleichnis Gottes ist. Zwar bezeichnet Tertullian den Menschen auch in seiner leib-seelischen Einheit als „imago et similitudo“, da er nach dem Bilde Christi, des „homo verior et certior“ geschaffen wurde<sup>25</sup>. In einem eminenten Sinn aber trägt die Seele die „lineas dei“, insofern sie „immortalis“, „rationalis“, „libera et sui arbitrii“ ist<sup>26</sup>. Kraft dieser Eigenschaft

<sup>22</sup> exh cast 1, 2 (CChr II, 1015).

<sup>23</sup> „Virtus“ und „vita beata“ werden nebeneinandergestellt von Seneca ep 92, 27, von Cicero nat deor 1, 103; leg 1, 25. — Cfr. Apuleius Plat 2, 10: ... virtutes, quarum beatitas fructus est.

<sup>24</sup> 4, 3; vgl. 7, 2; 8, 18. — Desgl. Cicero, Parad 5, 1: soli igitur hoc contingit sapienti, ut nihil faciat invitus, nihil dolens, nihil coactus ... omnes improbi servi.

<sup>25</sup> Prax 12, 4 (CChr II, 1173): Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad Filii scilicet, qui, homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo. — Irenaeus gibt die Logosebenbildlichkeit des Menschen wieder mit den Termini „imago et similitudo“: Strucker 100.

<sup>26</sup> 2 Marc 9, 4 (CChr I, 485): In hoc erit imago minor veritate et

reicht die Seele zwar nicht bis an die göttliche Seinsfülle heran, und besitzt deshalb auch nicht die „*integritas a delicto*“, aber sie ist würdig, Gott zu erkennen und über die Werke Gottes zu herrschen<sup>27</sup>. Diese Würde wird eindeutig durch die synonymen Begrifflichkeiten „*imago*“ und „*similitudo*“ gekennzeichnet. Es war notwendig, so heißt es im 6. Kapitel des zweiten Buches gegen Marcion, daß der Mensch als Gottes Bild und Gleichnis mit einem freien Willen und mit der Fähigkeit zur freien Selbstverfügung geschaffen wurde: „*Oportebat igitur imaginem et similitudinem dei liberi arbitrii et suae potestatis institui.*“<sup>28</sup> Und noch einmal in derselben

*adflatus spiritu inferior, habens illas utique lineas dei, qua immortalis, qua libera et sui arbitrii.*

<sup>27</sup> *ibid*: Tamen et in his imago et non usque ad ipsam vim divinitatis; sic nec usque ad integritatem a delicto. — Cfr. 2 Marc 6, 2 (CChr I, 481): Oportebat dignum aliquid esse quod deum cognosceret: quid tam dignum prospici posset quam imago dei et similitudo?

<sup>28</sup> 2 Marc 6, 3 (CChr I, 481). — Man könnte den Eindruck gewinnen, diese These sei schon vor Tertullian von Iustin und Tatian vertreten worden: beide kennen die Unterscheidung zwischen „*imago*“ und „*similitudo*“ nicht, beide sprechen bei der Behandlung der Gottebenbildlichkeit von der Freiheit des Menschen. Jedoch „fehlen die sicheren Anhaltspunkte“ dafür, daß Iustin in der Willensfreiheit die Gottebenbildlichkeit erblickt habe (Strucker, 21; vgl. auch Semisch, Iustin der Märtyrer I [Breslau 1840] 157). Tatian, der die Frage der Gottebenbildlichkeit ausführlich behandelt, bietet Überlegungen, die denen Tertullians besonders nahe kommen. Er spricht in der „Rede an die Bekenner des Griechentums“ (VII, 1–6; BKV Frühe christliche Apologeten I, 30–31) von dem Guten, das Gott von Natur besitze, das der Mensch aber aus freier Wahl zu vollbringen habe. Er meint, durch die freiwillige Auflehnung gegen Gott sei der nach Gottes Bild geschaffene Mensch sterblich geworden. Die Betonung der Willensfreiheit „nimmt einen wichtigen Platz in seinen apologetischen Ausführungen ein“ (Strucker, 32). Tatian glaubt nun aber, der Mensch habe nach dem Sündenfall die Gottebenbildlichkeit nicht mehr zurückhalten; hierin wurde er von Irenaeus scharf kritisiert. So erkennen wir bei Tatian zwei Aussagereihen: einmal wird behauptet, die Gottebenbildlichkeit gehöre zum Wesen des Menschen (XV, 4), dann wieder wird erklärt, sie sei verlierbar und müsse durch die Tat des freien Willens wiedergewonnen werden (VII, 3; XV, 12; XX, 3; zitiert nach E. Schwartz, in

Schrift: Betrachten wir die Beschaffenheit, die „*condicio*“, des Menschen, dann erkennen wir, daß er frei und Verfügungsmächtig von Gott erschaffen wurde. Und nun folgt die klare Aussage: „*Nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam.*“<sup>29</sup> Wir können übersetzen: Keine größere Bild- und Gleichnishaftigkeit zu Gott ist am Menschen zu entdecken als die durch den status der Freiheit gewirkte Ausprägung. Die Freiheit ist also die Seinsform des Menschen als „*imago et similitudo dei*“. Zu diesem Ergebnis gelangt Tertullian auf dem Umweg über die stoische Lehre von *liberum arbitrium*, *virtus* und *beatitudo*. Während aber die Stoiker sich mit einer im Bereich des „*Natürlichen*“ verbleibenden *similitudo* und *beatitudo* begnügen, betont Tertullian das dynamische Moment am Sein des Christen: „*Voluntas dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut et ipse sanctus est.*“<sup>30</sup>

Texte und Untersuchungen IV 1, Leipzig 1888). Hier liegt ein unlösbarer Widerspruch, eine „*verhängnisvolle Unklarheit*“ (Strucker, 31), aus der erhellt, daß Tatian ebensowenig wie Iustin das Problem zu lösen vermochte.

<sup>29</sup> 2 Marc 5, 5 (CChr I, 480): Videamus et hominis condicionem, ne per illam potius evenerit, quod per deum evenire non potuit. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem in illo animadvertens quam eiusmodi status formam. — Auch Irenaeus setzt im 4. Buch „*Adversus haereses*“ die Freiheit in direkte Beziehung zur Gottebenbildlichkeit (4, 49; Harvey 2, 285 ff.; BKV Irenaeus II, 133 ff.). Diese durch die Freiheit ausgedrückte Seite der Gottebenbildlichkeit kann nach Strucker mit *εἰκὼν* bezeichnet werden, „wenn auch Irenaeus es nirgendwo tut“ (100). Die lateinische Übersetzung verwendet für diesen Sachverhalt den Terminus „*similitudo*“, für den „im griechischen Original ohne Zweifel das allgemeinbildende *ὁμοίωσις* (*ὁμοίως*) gestanden“ habe (100; vgl. 90). Die enger gefaßte *similitudo* (= *ὁμοίωσις*) steht „im Gegensatz“ zur *εἰκὼν* (101). Direkt nebeneinander gestellt werden von Irenaeus *εἰκὼν* und *ὁμοίωσις* nur da, „wo er die Logosebenbildlichkeit behandelt“ (100). Tertullian hingegen setzt die beiden Termini auch bei der Untersuchung der Gottebenbildlichkeit in eins.  
<sup>30</sup> *exh cast* 1, 2 (CChr II, 1015). — Hier wird von der Steigerung der Ebenbildlichkeit bis zur Heiligkeit gesprochen, analog zu Irenaeus, der

Der Unterschied in der Seinsintensität bei Gott und Mensch zeigt sich also auch an den – zunächst synonymen – Begriffen *imago* und *similitudo*. Die Ähnlichkeit oder Gleichnishaftigkeit ist ausgerichtet auf die Vollendung durch die Heiligkeit. Davon hatten zwar auch die Griechen – Irenaeus und Clemens – gesprochen. Aber bei ihnen war der Akzent anders gesetzt. „*Imago et similitudo*“ wurde nach ihrer Lehre der Mensch vor allem durch das Eingehen des Logos in die fleischliche Substanz des Menschen – also durch das Geschehen der Menschwerdung – oder durch den Empfang der Taufe<sup>31</sup>. Mit der von der stoischen Philosophie abgelesenen Betonung des freien Willens setzt Tertullian den Akzent auf das je eigene, Verfügungsmächtige Tun des Menschen. Er ist der erste Schriftsteller der frühchristlichen Theologie, der in der Ausrüstung mit dem *liberum arbitrium* die Grundverfassung des Menschen als „*imago et similitudo dei*“ sieht.

Es wäre aufschlußreich, die Bedeutung dieser Akzentsetzung für die abendländische Theologiegeschichte zu beleuchten. Zunächst ein-

ebenfalls „verschiedene Stufen der Gottähnlichkeit“ kennt (Strucker 109). Am deutlichsten ausgeprägt ist die Idee der Steigerung der Bildhaftigkeit bis zur „Vergöttlichung“ bei Clemens Alexandrinus.

<sup>31</sup> Clemens hat in seiner Bildlehre „keine unverrückbare Terminologie“ (Aug. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, *Studie Anselmiana XV* [Rom 1942] 32). Völlig deutlich ist aber, daß bei ihm „nie die von Christus im Menschen bewirkte Emporbildung zur Gottähnlichkeit als die Wiederherstellung einer etwa schon von Adam besessenen Gottebenbildlichkeit“ gesehen wird. „Ein solcher Gedanke liegt Clemens völlig fern“ (76), „der Mittelpunkt seiner Anthropologie ist einzig und allein der Gottmensch Christus, nicht der Gedanke des Zweiten Adam“ (77). Zwar finden wir bei dem Alexandriner auch die Unterscheidung von *imago* und *similitudo*, jedoch in einem gänzlich anderen Sinn: die Heiden sind im Besitz der *imago*, die Christen aber besitzen kraft der Taufe die *imago* und die *similitudo* (Paed I, 98, 1–4 Stählin und Protr 120, 1–5 Stählin). Diese durch die Taufe geschenkte Bild- und Gleichnishaftigkeit findet ihre höchste Ausformung in der „Gerechtigkeit“. – Daneben wird erklärt, der Mensch sei durch die Ausstattung mit dem *νοῦς* von Anfang an „*imago et similitudo*“ Gottes; hier wird das Bild also nicht der Ähnlichkeit gegenübergestellt (Vgl. A. Mayer, 32).

mal fällt ja auf, daß von den Nachfahren Tertullians nun tatsächlich eine christliche Tugendlehre ausgearbeitet wird, die auf dem *liberum arbitrium* basiert; hier wäre an die Schrift „*De officiis*“ des Ambrosius zu denken<sup>32</sup>. Des weiteren möchte ich die Vermutung aussprechen, daß die Ineinssetzung von *imago* und *similitudo*, die wir bei Ambrosius, Tyconius und Augustinus beobachten, ihren Ursprung in der Schrift Tertullians gegen Marcion hat. Allerdings dürfte es schwierig sein, hierfür den exakten Beweis zu liefern. Es ist ja bekannt, wie sehr man sich scheute, den zum Montanismus abgefallenen Tertullian zu zitieren<sup>33</sup>. Schließlich ist auch die Frage noch nicht befriedigend gelöst, warum – trotz der Hochschätzung, deren sich Irenaeus in der alten Kirche erfreute – die Lehre von der *ὁμονομία θεοῦ* sich vor allem in der lateinischen Theologie nicht hat durchsetzen können<sup>34</sup>. Ich vermute, die Antwort könnte in der angedeuteten Richtung liegen: aus der Ablehnung der irenaeischen Unterscheidung von *imago* und *similitudo* ergab sich zwangsläufig auch die Ablehnung der Lehre von der rekapitulativen Heilsoökonomie. Das bedeutet: die Wiederherstellung des Bildes Gottes ist nicht mehr der Ausgangspunkt der Gnadenlehre.

<sup>32</sup> Auch Clemens entwickelt wohl eine Tugendlehre, aber von ganz anderen Voraussetzungen her: er stoisiert nicht. Zwar spricht auch er von einer durch die Tugend bewirkten Gottähnlichkeit (Paed I, 99, 1–2 Stählin), aber nicht im stoischen Sinn. „Der Anspruch der Stoiker, die Tugend des Menschen könne der Gottes gleichkommen, wird von Clemens entschieden zurückgewiesen“ (Mayer 49, Anm. 10).

<sup>33</sup> Der Abfall Tertullians zum Montanismus hat, soweit ich sehe, auf den hier verhandelten Fragenkomplex keinen Einfluß gehabt.

<sup>34</sup> Die Behauptung Struckers, seit Origenes sei die Distinktion *imago* – *similitudo* „fast allgemein angenommen“ (125), läßt die Tatsache unberücksichtigt, daß die griechische Tradition der Exegese von Gn 1, 26 andere Wege gegangen ist als die lateinische. Für die von Tertullian begründete lateinische Tradition gilt dieser Satz nicht.

The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy, in: *Dumbarton Oaks Papers*, No. 7 (1953), pp. 1—34. Ins Deutsche übersetzt von Anna Sannwald und X. B. Osborne.

## DER BILDBEGRIFF BEI DEN GRIECHISCHEN VÄTERN UND DER BYZANTINISCHE BILDERSTREIT\*

VON GERHART B. LADNER

„Die dem Bild dargebrachte Verehrung geht auf dessen Prototyp über“, d. h. auf sein Modell oder Original: Ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. Das ist der *locus classicus* der Bilderverteidiger im byzantinischen Bilderstreit. Er steht hier als erstes von drei patristischen Zitaten, die die vorliegende Studie einleiten sollen. Dieses Zitat stammt aus dem antiarianischen Werk „Über den Heiligen Geist“, das im späten 4. Jahrhundert von Basilius dem Großen verfaßt wurde<sup>1</sup>. Damit sollte allerdings die enge Ebenbildlichkeitsbeziehung des Sohnes zum Vater innerhalb der Dreieinigkeit verdeutlicht werden, eine Beziehung, die erstmals durch den hl. Paulus ausgedrückt wurde, als er Christus das Ebenbild Gottes nannte<sup>2</sup>.

Das zweite einleitende Zitat stammt aus der Abhandlung „Über die Erschaffung des Menschen“ von Basilius' jüngerem Bruder Gregor von Nyssa. Es wurde von Johannes von Damaskus in seiner ersten Rede über die Bilder verwendet, die bald nach dem Ausbruch

\* Die Anmerkungen ausgenommen stimmt dieser Aufsatz im wesentlichen mit einem Vortrag überein, der im April 1951 beim 'Symposium on Byzantine Iconoclasm' in der 'Dumbarton Oaks Research Library and Collection' gehalten worden ist.

<sup>1</sup> De Spiritu Sancto XVIII, 45, Migne, Patrologia Graeca (im folgenden zitiert als PG) XXXII, 149 C: Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκὼν καὶ οὐ δύο βασιλεῖς. Οὕτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἡ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ' ἡμῶν δοξολογία μία καὶ οὐ πολλαί· διότι ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.

<sup>2</sup> Vgl. 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15 u. a.

des Bilderstreites im byzantinischen Reich, d. h. im zweiten Viertel des 8. Jahrhunderts, niedergeschrieben wurde: „Gleichwie nun die Maler die menschlichen Gestalten mittels Farben auf die Tafeln übertragen, indem sie die gehörigen und entsprechenden Tinten auf ihre Nachahmung pinseln, damit die urbildliche Schönheit genau übertragen werde auf das Ähnliche, so, denken wir, habe auch unser Bildner wie mit Farben mit dem Umwurf der Tugenden nach der eigenen Schönheit das Bild umblümt.“<sup>3</sup> Die Begriffe μίμημα (oben: „Nachahmung“) und ὁμοίωσις (oben: „das Ähnliche“) weisen eindeutig darauf hin, welches der Beziehungspunkt dieses Ausspruchs ist: nämlich Gen. 1, 26. 27: „Lasset uns Menschen machen nach unserem Abbild, uns ähnlich . . . So schuf Gott den Menschen nach seinem Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn.“

Das dritte patristische Zitat ist wieder vom hl. Basilius, nämlich aus seiner 24. Homilie, die gegen die Sabellianer und Arianer gerichtet ist. Der Kürze halber möchte ich den ausführlichen Text paraphrasieren<sup>4</sup>. Basilius sagt, „der Sohn (Christus) ist aus dem

<sup>3</sup> Gregor von Nyssa, De officio hominis 5, PG XLVI, 137 A: Ὡσπερ τοίνυν τὰς ἀνθρωπίνας μορφὰς διὰ χρωμάτων τινῶν ἐπὶ τοὺς πινάκας οἱ γραφεῖς μεταφέρουσι τὰς οικείας τε καὶ καταλλήλους βαφὰς ἐπαλείψοντες τῷ μίμηματι, ὡς ἂν δι' ἀκριβείας τὸ ἀρχέτυπον κάλλος μετενεχθεῖν πρὸς τὸ ὁμοίωμα, οὕτω μοι νόει καὶ τὸ ἡμέτερον πλάστην οἷον τισι βαφαῖς τῆ τῶν ἀρετῶν ἐπιβολῇ πρὸς τὸ ἴδιον κάλλος τὴν εἰκόνα περιανβαφαῖς . . . Von Johannes von Damaskus, De imaginibus, oratio I, τίσαντα . . . Von Johannes von Damaskus, De in Anmerkungen 1 und 5 vom PG XCIV, 1269 A f. teilweise zitiert. Der in Anmerkungen 1 und 5 vom hl. Basilius angeführte Text findet sich auch bei Johannes von Damaskus, *ibid.*, 1261 D f.

<sup>4</sup> Homil. XXIV, Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos, PG XXXI, 608 A f.: Διότι γεννητῶς ὑπάρχων ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς καὶ φυσικῶς ἐκτυπῶν ἐν ἑαυτῷ τὸν Πατέρα, ὡς μὲν εἰκὼν τὸ ἀπαράλλακτον ἔχει, ὡς δὲ γέννημα τὸ ὁμοούσιον διασφύζει. Οὐδὲ γὰρ ὁ κατὰ τὴν ἀγορὰν τῆ βασιλικῆς εἰκόνη ἐνατενίζων καὶ βασιλέα λέγων τὸν ἐν τῷ πινάκι δύο βασιλέας ὁμολογεῖ, τὴν τε εἰκόνα καὶ τὸν οὐ ἔστιν ἡ εἰκὼν . . . Εἰ γὰρ ἡ εἰκὼν βασιλεὺς, πολλῶν δὴπου εἰκὼς βασιλέα εἶναι τὸν τῆ εἰκόνι παρασχομένον τὴν αἰτίαν. Ἄλλ' ἐνταῦθα μὲν ξύλα καὶ κηρὸς καὶ ζωγράφου τεχνὴ τὴν εἰκόνα ποιεῖ φθαρτὴν φθαρτοῦ μίμημα καὶ τεχνίτην τοῦ ποιηθέντος· ἐκεῖ δὲ ὅταν ἀκούσης εἰκόνα, ἀπαύγασμα νόει τῆς δόξης.

Vater durch Zeugung (γεννητῶς) entstanden und stellt in sich seinen Vater der Natur nach (φυσικῶς) dar. Als Ebenbild unterscheidet er sich in keiner Weise vom Vater, als der Gezeugte besitzt er dieselbe Wesenheit wie sein Vater.“ Wenn nun sogar ein „Kaiserbild der Kaiser selbst ist“ — denn das Bild bewirkt nicht die Existenz zweier Kaiser — so ist Christus um so mehr der höchste Kaiser, d. h. Gott selbst. Das Kaiserbild ist bloß aus „Holz, Wachs, Farben und der Kunst des Malers“ zustande gekommen: „ein zerstörbares Bild und eine Nachahmung von etwas in sich selbst Zerstörbarem.“ Christus aber als Ebenbild ist der „Abglanz der Herrlichkeit“ Gottes.

Während des byzantinischen Bilderstreites, so scheint es allerdings, wurde dieser Text nicht benutzt, aber eine solche Formulierung begegnet auch in dem oben zitierten Kapitel der Abhandlung „Über den Heiligen Geist“, das oftmals von byzantinischen Bilderverteidigern angeführt wurde<sup>6</sup>. Die Unterscheidung zwischen einem durch Natur (φυσικῶς) oder durch Zeugung (γεννητῶς) entstandenen Ebenbild (wie in der Vater-Sohn-Beziehung) und einem Bild (μίμημα), das nur künstlerische Nachahmung darbietet, ist bemerkenswert. Denn eine ähnliche Unterscheidung von Bildern κατὰ μίμησιν, κατὰ θεῖσιν oder κατὰ τέχνην (d. h. auf Grund von Nachahmung, Übereinkunft oder künstlerischer Technik) und Bildern κατὰ φύσιν (d. h. natürliche Bilder) stellte einen der grundlegenden *topoi* in der Bilderlehre des Johannes von Damaskus, der Väter des 2. Konzils von Nizäa und des Theodor von Studion dar. Um den Ursprung dieser Unterscheidung, der bis jetzt noch nicht klargelegt wurde, zu finden, ist es jedoch notwendig, weit über Basilius hinaus auf Aristoteles und Platon zurückzugehen.

Die drei Zitate charakterisieren das ganze Verhältnis der orthodoxen byzantinischen Bilderlehre zum patristischen Denken. Nur nebenbei geht es ihnen um das Bild im eigentlichen Sinne; hauptsächlich jedoch um die Lehren der Dreieinigkeit, der Christologie

<sup>6</sup> Vgl. die Fortsetzung des obigen Textes (PG XXXII, 149 C): 'Ο οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα μιμητικῶς ἢ εἰκῶν, τοῦτο ἐκεῖ φυσικῶς ὁ Υἱός. Καὶ ὡσπερ ἐπὶ τῶν τεχνικῶν κατὰ τὴν μορφήν ἢ ὁμοίωσιν, οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἁσυνθέτου ἐν τῇ κοινωσίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἕνωσις.

und der Anthropologie. Die Väter des 2. Konzils von Nizäa, sowie im allgemeinen die byzantinischen Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts, waren sich natürlich bewußt, daß solche patristischen Texte, weder für noch gegen den Gebrauch und die Verehrung der Bilder in der Kirche geschrieben worden waren. Tatsächlich machten sie sich oft Auszüge sehr andersartiger patristischer Texte, in denen der pädagogisch-religiöse Wert oder die wunderbare Wirkung von Bildern der Kunst betont wurden. Sie bezogen sich z. B. auf einen Text von Gregor von Nyssa (der sonst nicht mehr erhalten zu sein scheint), demzufolge der Heilige gesagt hat, er habe ein bestimmtes Gemälde von Isaaks Opferung nie ohne Tränen anschauen können<sup>6</sup>, oder auf die Erzählung des hl. Nilus von Ankyra über einen gefangenen Mönch, der durch die Erscheinung im Traum und das Eingreifen eines Heiligen befreit wurde, den er erkannte, weil er ihn früher einmal auf einem Bilde gesehen hatte<sup>7</sup>. Immerhin benutzten die orthodoxen Byzantiner die Schriften der Väter als Vorratskammer für nicht nur praktische und didaktische, sondern auch doktrinäre und spekulative Argumente.

Offenbar haben sie angenommen, daß solche patristischen Äußerungen, wie die anfangs zitierten, ihre Bilderlehre begünstigten. Nur zum Teil stimmen die heutigen Kritiker ihnen zu; aber meines Wissens ist noch nie gründlich erforscht worden, ob nicht ein innerer, genetischer Zusammenhang zwischen der patristischen Auffassung über das Wesen des Bildes und der Bilderlehre der byzantinischen Bilderverteidiger besteht<sup>8</sup>. Ebenso wenig ist die doppelte

<sup>6</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, *De imaginibus*, oratio I, PG XCIV, 1269 C, oratio III, *ibid.* 1361 C f.; derselbe in *Sancta Synodus Nicaena secunda*, Mansi, *Concil.* XIII, 9 C, XII, 1066 B.

<sup>7</sup> *Epist.* IV, 62, Heliodoro Silentario, PG LXXIX, 580 f.; auch bei Mansi, *loc. cit.* XIII, 31 C ff.

<sup>8</sup> Über den patristischen und frühbyzantinischen Bildbegriff findet man das Beste in der Arbeit von K. M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, (New York, 1941) besonders S. 198 ff. Das Material bei Setton ist teilweise mit dem meines Artikels identisch; dennoch ist der Gesichtspunkt verschieden. Eine Anzahl patristischer Quellen von byzantinischen Bilderverteidigern ist von E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy* (London, s. a.) 146 ff., 197 f.,



Wurzel des patristischen Bildbegriffs selbst, nämlich die Herkunft aus der Heiligen Schrift und aus platonischem Gedankengut, eingehend untersucht worden. In Wahrheit wurde der griechisch-christliche Bildbegriff nicht innerhalb des Bereiches der Kunst herausgearbeitet, sondern in engem Kontakt mit der Entwicklung der wichtigsten Dogmen über Gott und den Menschen. Doch ist das nur die Hälfte der Wahrheit: denn die Bildmetaphern, die in der Formulierung der trinitarischen und anthropologischen Lehre benutzt wurden, setzen vorchristliche Auffassungen über den Charakter eines Bildes voraus, die sich teilweise auf den Naturalismus klassischer und hellenistischer Kunst gründen und teilweise auf eine Spiritualisierung des natürlichen Bildbegriffes durch den Platonismus. Von diesen beiden geheiligten Quellen – der christlichen Theologie und Anthropologie auf der einen Seite und der platonischen Metaphysik und Mystik auf der anderen – bezog die orthodoxe byzantinische Spekulation den ehrfurchtgebietenden Nimbus, mit dem sie ihre Bildidee umgibt. Solche Ursprünge lassen die lebensvolle Rolle leichter verstehen, welche die Lehre von den Heiligen Bildern in der byzantinischen Religiosität spielt, und sogar die Majestät und Schönheit der byzantinischen Kunst selbst.

Die Verbindung ihrer Lehre mit den zentralen christlichen Dogmen mußte den Bildervertheidigern um so wichtiger sein, da, auch wenn sie dies nicht zugegeben haben würden, die Haltung der frühen Väter gegen die Bildkunst alles andere als freundlich war. Sie hatten ihren Gebrauch durch Christen abgelehnt und eine recht abschätzige Ansicht über das religiöse Bilderwesen vertreten<sup>9</sup>. Erst zur Zeit der großen Kappadozier (gegen Ende des 4. Jahrhunderts), als die erste Phase der Durchdringung von Christentum

in verwendbarer Weise zusammengestellt worden. Vgl. auch V. Grumel, Dictionnaire de théologie catholique, VII/1 (Paris, 1927) 766 ff., s. v. Images (Culte des).

<sup>9</sup> Vgl. Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments XXVII, 1917); W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (Studien über christliche Denkmäler XX, 1930); *ibid.*, Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst (*ibid.* XXIII, 1934).

und Hellenismus in der religiösen Literatur und Bildung nahezu abgeschlossen war, betrachteten die führenden christlichen Denker das religiöse Bilderwesen nicht mehr als Götzendienst. Aber erst der Zeit des Bilderstreites blieb es vorbehalten, eine durchgreifende theoretische Begründung für die Unterscheidung zwischen Idol und Ikone zu geben.

Den drei einleitenden Zitaten folgend, möchte ich nun versuchen, die wichtigsten Gedankengänge darzustellen, die zum Entstehen der Bilderlehre innerhalb des griechischen Christentums führten. Es handelt sich dabei vor allem um eine genetische Erklärung der orthodoxen byzantinischen Lehre über die Bilder, mit nur gelegentlicher Bezugnahme auf die Doktrin der Bildergegner.

Die erste der hier in Betracht kommenden ideologischen Entwicklungen kann definiert werden als Übertragung des Bildbegriffs vom Bereich der Sinne auf den Bereich des Intelligiblen – ein langer Prozeß, dessen Spuren im hellenistischen und frühchristlichen Denken von Platon zu Philo und zu Paulus sichtbar sind, und ebenso von Plotin und Proklus zu Pseudo-Dionysius Areopagita und zu Johannes von Damaskus. Das Wort Gottes (der Logos) und zu Johannes von Damaskus, und sogar Bilder eines solchen Bildes haben an seinem göttlichen Charakter Anteil.

Platon selbst benutzte den Bildbegriff in erster Linie dazu, die Welt der sinnlichen Wahrnehmung zu entwerten und sie scharf von der Ideenwelt zu unterscheiden. Wenn er im „Phaidros“<sup>10</sup> sagt: „... nur wenige, die den Bildern sich nahen, erkennen in ihnen des Abgebildeten Art“, so deutet er damit an, daß die sogenannten „realen“ Dinge nur Abbilder ihrer wahrhaft realen Formen oder Ideen sind. Nun ist für Platon die Kunst bloße Nachahmung der Natur, und wenn schon das Natürliche selbst nur sekundäre Wirklichkeit und sekundären Wert besitzt, so folgt daraus, daß Kunstwerke auf einer noch niedrigeren Wertstufe stehen müssen. Da der Künstler nicht nur die Natur abbildet, sondern auch vom Menschen Angefertigtes, so kann *mimesis* oder künstlerische Nachbildung nur als dreimal der Wahrheit entfremdet gelten. „Selbst also schlecht

<sup>10</sup> Phaidros 250 B. Hier und im folgenden wird meist nach der Übersetzung Schleiermachers zitiert.

und mit Schlechtem sich verbindend erzeugt die Nachbilderei auch Schlechtes.“

Dies ist Platons Standpunkt, den er im 10. Buch des „Staates“ dargelegt hat<sup>11</sup>.

Wäre dies Platons letztes Wort, so könnte er vielleicht eher als ein Vorläufer der byzantinischen Bildergegner als der Bilderverteidiger gelten<sup>12</sup>. Aber es muß stets festgehalten werden, daß der Platonismus zwei Seiten hat. Sogar in Platons eigenen späteren Dialogen findet sich eine Auffassung von natürlichen und künstlerischen Bildern, die nicht durchwegs geringschätzigen Charakter hat. Diese Auffassung und ihre nachplatonische Entwicklung waren höchst bedeutsam für die patristische Begründung der orthodoxen byzantinischen Bilderlehren, von denen dieser Aufsatz hauptsächlich handelt.

Im „Timaios“ sieht Platon den ganzen physischen *kosmos* als das vollkommene Abbild eines ewigen *paradigma*, und zwar nicht mehr als mangelhafte, sondern als wundervolle Offenbarung des Göttlichen<sup>13</sup>. Die kosmische Zeit selbst (die Richtschnur aller Umwandlung und allen Verfalls) ist ein sich bewegendes Abbild der Ewigkeit<sup>14</sup>. In den „Nomoi“ und im „Sophistes“ werden Maßstäbe aufgestellt, welche die erforderlichen Eigenschaften bestimmen, durch die selbst künstlerische Bilder wahren Wert erhalten. „Möchten wir also wohl nicht vermöge des eben Gesagten behaupten, bei jeder Nachbildung sei es am wenigsten angemessen, ihren Wert nach dem Genuß und einer nicht in der Wahrheit begründeten Meinung zu bestimmen? . . . Denn nicht deshalb, weil jemandem etwas angemessen erscheint oder er daran seine Freude hat, möchte überhaupt wohl

<sup>11</sup> Staat 597 E; 603 B.

<sup>12</sup> In einem höchst interessanten Artikel „Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy“, in: Church History XIX (1950) 77 ff. hat G. Florovsky die bei Platon und Origenes nicht zu übersehende bilderfeindliche und spiritualistische Seite betont als die tiefste Quelle der bilderfeindlichen Theologie, ohne die platonischen Elemente in der Lehre der Bilderverteidiger zu leugnen.

<sup>13</sup> Timaios 29 B.

<sup>14</sup> Ibid. 37 C.

das Ähnliche ein Ähnliches, das Ebengemäßige ein Ebengemäßiges sein, sondern vor allem durch seine Wahrheit . . .“<sup>15</sup>

Wenn also jemand ein künstlerisches Bild, sei es ein Gemälde oder ein Kunstwerk anderer Art, beurteilen will, muß er zuerst wissen, was der dargestellte Gegenstand ist; zweitens, wie weit die Darstellung wahr ist; und drittens, wie gut die Darstellung gelungen ist<sup>16</sup>. Unter den Künstlern sind die die besten, die sich an die uralten vom Göttlichen gesetzten Grundmuster, wie die der ägyptischen Kunst es sind<sup>17</sup>, oder an reine mathematische Formen und Relationen halten<sup>18</sup>; und die schlechtesten Künstler sind die, die in ihren Werken die vorgegebenen Maße des Originals nicht wiedergeben, sondern sie in Proportionen abändern, die nur eine Illusion von Wirklichkeit und Schönheit erwecken<sup>19</sup>. So können nach Platon sogar künstlerische Bilder durch Teilhabe an intellektuellen oder intelligiblen Prinzipien, wie Symmetrie, Zahl, Gleichheit, oder durch deren Nachbildung irgendwie mit der Ideenwelt verbunden sein. Denn wie die physische Welt, so müssen auch wahre Bilder Abbilder von etwas wahrhaft Wirklichem sein. Und doch bleiben für Platon das Intellektuelle und Intelligible, die idealen Sphären, hoch über aller Bildhaftigkeit. Der Mensch kann nur dann hoffen, das *noeton* zu erreichen, wenn er alle Bilder hinter sich läßt<sup>20</sup>.

Man weiß nicht mit Sicherheit, wann genau im späteren Platonismus der Status des Wortes und Begriffes *eikon* (Bild) so gehoben wurde, daß es in die Gruppe der intelligiblen Wesenheiten eintrat, so daß — ziemlich paradox — die platonischen Ideen unkörperliche oder unsichtbare Bilder genannt werden konnten. Einige Hinweise finden sich in dem ausgezeichneten Buch von Willms EIKON<sup>21</sup>.

Philo, der große jüdische Bibelgelehrte und Platoniker des

<sup>15</sup> Nomoi 667 E f.

<sup>16</sup> Ibid. 669 A—B.

<sup>17</sup> Ibid. 656 D.

<sup>18</sup> Vgl. Philebos 51 C.

<sup>19</sup> Sophistes 235 D — 236 A.

<sup>20</sup> Eine ähnliche Auffassung von Platons Stellungnahme zur Kunst findet sich z. B. bei P.-M. Schuhl, Platon et l'art de son temps (Arts plastiques) (Paris, 1933).

<sup>21</sup> H. Willms, EIKON (Münster, 1935).

1. Jahrhunderts n. Chr. machte die Identifikation der hochheiligen Ideen (ἁγιάσματα ἰδέαι) mit den unkörperlichen Bildern (εἰκόνες ἀσώματα) endgültig zur Tatsache<sup>22</sup>. Wie war das möglich? Aus zwei Gründen: erstens, im späteren Platonismus verwandelten sich die Ideen schrittweise von unabhängigen Wesenheiten in Gedanken Gottes<sup>23</sup> und standen daher in der hierarchischen Seinsordnung nicht mehr an der Spitze. Zweitens, eine solche Auffassung der Ideen paßte zu Philos Theologie des göttlichen Logos, der das höchst rationale Wort Gottes, der Inbegriff der göttlichen Macht ist und in sich die Ideen aller Dinge einschließt. Der göttliche Logos ist daher für Philo eine Art zweiter Gott, und wird selbst ganz folgerichtig das Gottebenbild, ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, genannt.

In seiner Abhandlung „Über die Welterschöpfung“ legt Philo dar, wie die intelligible Welt des unsichtbaren Lichtes, ὁ κόσμος νοητός, nichts anderes als das Wort Gottes ist, d. h. das Gottebenbild<sup>24</sup>. Anderswo heißt der Logos das älteste oder erste Gottebenbild<sup>25</sup>. Was das bedeuten sollte, wird klar durch die Abhandlung „Allegorische Erklärung der hl. Schrift“ wonach der Logos Gottes Schatten sei, „den er gleichsam als Werkzeug bei der Welterschöpfung benutzt hat“, und dieser Schatten und dieses Bild der Archetyp aller anderen Dinge. Denn genau so, wie Gott das Urbild des Bildes oder des Schattens ist, so wird dieses Bild zum Urbild anderer Wesen<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. auch H. A. Wolfson, *Philo I* (Cambridge, Mass., 1948) 238 f.

<sup>23</sup> Zur Geschichte dieser Wandlung und ihrer Beziehung zur spätplatonischen Neigung, das Kunstwerk durch die im Künstler selbst vorhandene Idee zu erklären, vgl. bes. E. Panofsky, *Idea* (Studien der Bibliothek Warburg V, Leipzig, Berlin, 1924) 5 ff., 8 ff.; auch W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin, 1930) 15 ff.; E. Birmelin, *Die kunsttheoretischen Gedanken in Philostrats Apollonios*, in: *Philologus* LXXXVIII (1933) 402 ff.; Willms, *op. cit.*, 26 f.; F. Cayré, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin* (Paris, 1947) 199 ff.; F. Steckerl, *On the Problem: Artefact and Idea*, in: *Classical Philology* XXXVII (1942) 288 ff.

<sup>24</sup> *De opificio mundi* 24 f., 31. *Philonis Alexandrini Opera*, hrsg. L. Cohn und P. Wendland (Berlin, 1896 ff.) I, 7 f., 9.

<sup>25</sup> *De confusione linguarum* 147 f., *loc. cit.* II, 247.

<sup>26</sup> *Legum Allegor.* III, 96, *loc. cit.* I, 134.

Philo war also ein bedeutendes Bindeglied zwischen dem platonischen und dem christlichen Bildbegriff. Die „Bildqualität“ des Logos Gottes, der mitten in der Gottheit existiert, veranlaßt die „Bildqualität“ des Kosmos überhaupt.

Der hl. Paulus, der etwa eine Generation nach Philo gelebt hat, kannte sehr wahrscheinlich dessen Schriften, besonders dessen Bild-Logos-Lehre, auf die er sich vermutlich in polemischer Weise in 1. Kor. 15, 45 ff. bezieht<sup>27</sup>. Doch scheint es, daß Paulus seine eigene Lehre von Christus als dem Ebenbild Gottes aus seiner originellen Auffassung des Genesisberichtes über die Erschaffung des Menschen herleitete. Wenn er von Christus als vom Ebenbild Gottes spricht, tut er es immer in Verbindung mit der Reform des gefallen *Menschen* zu dem Stand, in dem er geschaffen worden war, und sogar noch darüber hinaus. Wie viele Kirchenväter nach ihm, scheint nun der Apostel diesen Zustand als Bildgleichheit zu interpretieren, aber nicht in bezug auf den Schöpfer direkt, sondern auf *das* Bild Gottes, Christus<sup>28</sup>. Auf jeden Fall muß die vom hl. Paulus formulierte Lehre von Christus als dem Ebenbild Gottes aller christlichen Über-

<sup>27</sup> Vgl. vor allem 1. Kor. 15, 49: „Und wie wir das Bild des (ersten) Staubgeborenen getragen haben, werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen.“ Wollte Paulus mit seiner Ansicht, der himmlische, geistige Mensch komme erst nach dem irdischen und physischen (1. Kor. 15, 46 f.), eben Philos präexistenten, „idealen“ Menschen ablehnen, der vom göttlichen Logos nicht eindeutig unterschieden war, aber in dem „generellen“ himmlischen Menschen explizit geworden war? (Nach Philo machte dieser generelle himmlische Mensch zusammen mit dem generellen irdischen Menschen den geschichtlichen Adam aus.) Die Frage ist strittig. Vgl. B. A. Stegmann, *O. S. B., Christ, the "Man from Heaven"* (Washington, D. C., 1927); über den philonischen Begriff von „genus“ und „generic“ vgl. Wolfson, *Philo I*, 251 f.; ferner, E.-B. Allo, *Saint Paul: Première Epître aux Corinthiens* (Paris, 1935) 426 ff.

<sup>28</sup> Vgl. vor allem Kol. 3, 9 f. Zur Lehre von Christus als dem Abbild Gottes und vom Menschen, als nach dem Bilde Gottes geschaffen und nach demselben Bild reformiert vgl. R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse* (Bruxelles, Paris, 1951), mit Literaturhinweisen für Klemens von Alexandrien, Origenes und Athanasius; vgl. auch W. Dürig, *Imago: Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen*

legung zugrunde liegen, nicht nur in bezug auf den Sohn Gottes, sondern auch auf das Wesen des Bildes überhaupt.

Besonders in der Auseinandersetzung über die Dreieinigkeit im 4. Jahrhundert, in der die Göttlichkeit Christi zur Frage stand, erhob sich die Notwendigkeit aufzuzeigen, daß ein Bild wesentlich dasselbe wie das Original sein könne.

Obwohl das 4. Jahrhundert in der Kunstpraxis viel vom griechisch-römischen Naturalismus aufgegeben hatte, basierte das theoretische Verständnis immer noch weithin auf dem „matter-of-fact“-Naturalismus oder sogar -Illusionismus der Zeit Platons und auf der platonischen Anschauung, daß ein wahres Bild seine Vorlage getreu wiedergebe<sup>29</sup>.

Der hl. Athanasius, der große Verteidiger der vollen Göttlichkeit Christi, hat vielleicht als erster in diesem Zusammenhang die Parallele zum Kaiserbild gezogen, der wir schon oben im Zitat des hl. Basilius begegnet sind<sup>30</sup>. Die Formulierung des Athanasius oder des Basilius, wie auch andere patristische Varianten wurden oft von den Bildervertheidigern angeführt.

Liturgie (München, 1952); D. Cairns, *The Image of God in Man* (New York, 1953); auch G. B. Ladner, *The Idea of Reform* (Cambridge, Mass., 1959).

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Proklus, In Timaeum II, 81 B f. (zu Timaios 28 A f.), von Panofsky, *Idea*, Anmerkung 63 zitiert. Zum „Verismus“ des griechisch-römischen Bildbegriffs vgl. den ausgezeichneten Abschnitt bei K. Borinski, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*, I (Leipzig, 1914; Neudruck Darmstadt 1965) 1–21.

<sup>30</sup> Professor A. M. Friend, Jr., hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß Pierius, der Leiter der katechetischen Schule von Alexandrien im späten 3. Jahrhundert, nach Photius, *Bibliotheca*, Cod. 119, PG CIII, 400 B f., eine Bemerkung über die Beziehung zwischen Bild und Prototyp gemacht hatte, die dann Photius im Sinne des bekannten Satzes von Basilius aufgefaßt hat. Vgl. auch O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur II*<sup>2</sup> (Freiburg i. B., 1914) 236. Doch wollte vielleicht Pierius, auf Origenes, *Contra Celsum VII*, 66, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften (hiernach GCS) Origenes, II, 216, and VIII, 17 f., *ibid.* 235 f., fußend, nicht von Christus als dem Abbild Gottes, sondern vom Menschen, der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, sprechen.

Athanasius<sup>31</sup> argumentiert so: „Das Bild zeigt nämlich die Idee (εἶδος) und die Gestalt (μορφή) des Königs... Denn die volle Ähnlichkeit zeigt das Bild des Königs, so daß wer das Bild betrachtet, in ihm den König sieht, und wer wieder den König sieht, erkennt, daß er der auf dem Bilde ist... So könnte das Bild... sagen: ‚Ich und der König sind Eins.‘“ Hier ist eine offenkundige Parallele zum Johannesevangelium. „Denn ich und der Vater sind Eins“ und „... daß ich im Vater bin und der Vater in mir.“<sup>32</sup> Und Athanasius fährt fort: „Wer also das Bild anbetet, betet in ihm auch den König an; denn seine Gestalt und seine Idee sind eben das Bild.“

Derartige Beispiele könnten vermehrt werden. Der Grundgedanke bleibt immer derselbe: insofern ein Bild dem Original ähnlich ist, ist es ihm gleich, mit ihm *identisch*.

Oftmals ist festgestellt worden, daß das Christusbild das Hauptanliegen sowohl der Bildervertheidiger wie auch der Bildergegner war. Die Beziehung zwischen der Trinitätslehre und dem Begriff des Bildes als solchem hilft zur Erklärung dieser Tatsache. Christus, das Ebenbild Gottes, war die Spitze einer großen Bilderhierarchie; so legte es Johannes von Damaskus in der ersten und dritten seiner „Reden über die Bilder“ aus. Man findet sich in einer Bilderwelt, die sich von Christus selbst über die göttlichen Ideen, den Menschen

<sup>31</sup> Oratio III contra Arianos 5 PG XXVI, 332 A f.: 'Ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή τοῦ βασιλέως ἐστὶ καὶ ἐν βασιλεῖ δὲ τὸ ἐν τῇ εἰκόνι εἶδος ἐστίν. Ἀπαράλλακτος γὰρ ἐστίν ἢ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ βασιλέως ὁμοιότης ὥστε τὸν ἐνορῶντα τῇ εἰκόνι ὄραν ἐν αὐτῇ τὸν βασιλέα καὶ τὸν πάλιν ὄρωντα τὸν βασιλέα ἐπιγιγνώσκειν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῇ εἰκόνι ἐκ δὲ τοῦ μὴ διαλλάττειν τὴν ὁμοιότητα τῷ θέλοντι μετὰ τὴν εἰκόνα θεωρῆσαν τὸν βασιλέα εἰποι ἂν ἡ εἰκὼν: 'Ἐγὼ καὶ ὁ βασιλεὺς ἐν ἑσμεν. 'Ἐγὼ γὰρ ἐν ἐκείνῳ εἰμι, κακείνος ἐν ἐμοί· καὶ ὁ ὄρας ἐν ἐμοί, τοῦτο ἐν ἐκείνῳ βλέπεις, καὶ ὁ ἑώρακας ἐν ἐκείνῳ, τοῦτο βλέπεις ἐν ἐμοί. 'Ὁ γοῦν προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, ἐν αὐτῇ προσκυνεῖ καὶ τὸν βασιλέα· ἢ γὰρ ἐκείνου μορφή καὶ τὸ εἶδος ἐστίν ἡ εἰκὼν. Dieser Text ist fast unverändert zitiert bei Johannes von Damaskus, *De imaginibus*, oratio III, PG XCIV, 1405 A, und in *Sancta Synodus Nicaena secunda*, Mansi, Concil. XIII, 69 B f.

<sup>32</sup> Joh. 10, 30; 14, 10.

als Ebenbild Gottes, die Symbole und Typen der Hl. Schrift bis hinunter zu den Denkmälern der Literatur und Kunst erstreckt<sup>33</sup>.

Dies ist ebenfalls Platonismus, aber ein solcher, der nicht nur schon christianisiert, sondern auch durch ein sehr kompliziertes Prisma neuplatonischer und pseudo-dionysischer Facetten gebrochen ist. Über Dionysius Areopagita drangen Teile der Auffassung von Proklus und Plotin in die byzantinische Bilderlehre. In einem besonders wichtigen Punkt weicht jedoch die Bilderhierarchie bei Johannes von Damaskus von der des Neuplatonismus ab: Johannes nennt nämlich die nichtmenschlichen, physischen Dinge nicht mehr „Bilder“. Während diese letzteren für Platon als die Bilder *par excellence* galten, und für Philo, Plotin und Proklus sowohl Intelligibles wie auch Materielles als Bilder galten, lag es wesentlich im christlichen Denken, daß materielle, physische Geschöpfe einen Platz sowohl über wie auch unter der Würde von Bildern hatten: darüber, als Geschöpfe Gottes; darunter, wenn man sie z. B. mit einem Bild Christi verglich. Für Platon, um das berühmte Beispiel aus dem 10. Buch des „Staates“ zu nennen, ist ein materielles Bett, als Bild der Idee eines Bettes, mehr wert, als irgendein künstlerisches Bild eines Bettes<sup>34</sup>. Für Plotin sind körperliche Dinge den Kunstbildern vergleichbare Bilder, und beide Bildarten haben insofern Realität, als sie mit den intelligiblen Bildern der unvorstellbaren höchsten Einheit, des Einen, in Kontakt stehen<sup>35</sup>. Für Proklus kann alles, ausgenommen das höchste Intelligible und das niederste Materielle, existieren in seiner Ursache (potentiell), in sich selbst, und durch Teilnahme an etwas Höherem in der Weise eines Bildes<sup>36</sup>. Sogar Origenes war Platoniker genug, um zu denken, daß nicht nur der Mensch, sondern auch Tier und Pflanze einem himmlischen Modell oder Bild nachgeschaffen sein könnten<sup>37</sup>. Der Areopagite

<sup>33</sup> Johannes von Damaskus, De imaginibus, oratio I, 9 ff., PG XCIV, 1240 C ff.; De imaginibus, oratio III, 18 ff., ibid., 1337 C ff.

<sup>34</sup> Staat 597.

<sup>35</sup> Enneaden V, 9, 5; vgl. V, 2, 1; V, 3, 7; V, 9, 11.

<sup>36</sup> The Elements of Theology, Prop. 65, hrsg. von E. R. Dodds (Oxford, 1933) 62 f., und Commentar 235 f. (Vgl. auch die anderen von Dodds erwähnten Propositionen.)

<sup>37</sup> In Canticum Canticorum II, 9 GCS, Origenes, VIII, 209: Origenes

aber entfernte sich weiter von der ursprünglichen platonischen Beziehung zwischen Bildern und Ideen. Es ist zuzugeben, daß er mindestens einmal Platons Gleichnis von der Sonne als dem Bild des höchsten Guten benutzt hat<sup>38</sup>. Aber im Ganzen sind die himmlischen und kirchlichen Hierarchien des Dionysius Hierarchien von Engeln und Menschen, von Symbolen und Sakramenten. Typisch für seine Umwandlung der platonischen Ideen- und Bilderlehre ist auch, daß der Areopagite nicht mehr die Ausdrücke *idea* oder *eidos* benutzt. Die Beziehungsbegriffe *paradigma* und *eikon* aus dem „Timaios“ tauchen zwar auf<sup>39</sup>, aber in einem weiteren Sinn angewandt, der der paulinischen Lehre entspricht: „Sein (d. h. Gottes) unsichtbares Wesen . . . ist . . ., wenn man nur auf seine Werke achten will, klar und deutlich zu erkennen.“<sup>40</sup> Charakteristisch für Dionysius und Johannes von Damaskus ist vielmehr der Ausdruck *proorismos*, ein Hauptwort, das zu dem paulinischen Verb *προορίζω* gehört<sup>41</sup>, welches „vorherbestimmen“ bedeutet. Bei Dionysius<sup>42</sup> und Johannes von Damaskus<sup>43</sup> bezeichnet dieser Ausdruck Gottes Vorauswissen und Vorausbestimmung der Dinge, die er schaffen wollte. Diese *proorismoi* sind die Ideen, die in Gottes Geist existieren; sie aber stehen nun an zweiter Stelle in der Bilderhierarchie des Johannes von Damaskus, in welcher die Dinge der nichtmenschlichen Natur auffallenderweise fehlen. Für den christlichen Osten waren allmählich nicht nur die Engel und Menschen, sondern auch deren Symbole und Bilder unvergleichlich wichtiger geworden als die bloß physischen Dinge. Der durch die orthodoxe Bilderlehre im Bilderstreit gewonnene Sieg vollendete jene Ent-

halt es danach für möglich, daß Pflanzen und Tiere „habeant . . . incorporealia rerum formas et imagines quibus doceri anima possit et instrui ad contemplanda etiam ea quae sunt invisibilia et caelestia . . .“

<sup>38</sup> De divinis nominibus IV 4, PG III, 697 B f.

<sup>39</sup> Op. cit. V, 8, ibid. 824 C; De coelesti hierarchia 1, 3, ibid. 121 D; Epist. 10, ad Johannem, ibid. 1117 A f.

<sup>40</sup> Röm. 1, 20.

<sup>41</sup> Vgl. Röm. 8, 29; 1. Kor. 2, 7; Eph. 1, 5; 1, 11.

<sup>42</sup> De divinis nominibus V, 8, PG III, 824 C.

<sup>43</sup> Vgl. De imaginibus, oratio I, 10, PG XCIV, 1240 D; oratio III, 19, ibid. 1340 C.

wicklung. Im Gegensatz zum augustinischen und, allgemein gesagt, westlichen Gedanken, daß Gott auch in seinen Spuren in der nicht-menschlichen Natur erkennbar sei<sup>44</sup>, sahen die Byzantiner die Dinge der Natur nur als begleitende Symbole innerhalb einer weltweiten Liturgie an, die durch Christus und durch die Hierarchien der Engel und Menschen begangen und durch die heiligen Ikonen vor Augen geführt wurde.

So bezieht sich der Bildbegriff in der griechischen Patristik und im byzantinischen Denken auf Gott selbst, seine Menschwerdung und Offenbarung einerseits, und andererseits auf den Menschen und seine inspirierte Prophetie und heilige Kunst. Es ist der Einfluß der Aussagen des Buches Genesis über die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf die griechische Patristik und die byzantinische Bilderlehre, dem ich mich nun zuzuwenden habe.

Das zweite Einleitungs zitat stammte von Gregor von Nyssa; es vergleicht die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes mit dem Malen eines Bildes. Derartige Vergleiche der göttlichen Erschaffung des Menschen mit der Wiedergabe des Menschen in der Kunst waren in der Patristik allgemein üblich.

Die biblischen Grundlagen für die Erschaffung des Menschen, auf welche die Kirchenväter ihre Lehre bauen konnten und mußten, enthielten drei Probleme, die aufeinanderbezogene exegetische Lösungen verlangten. Erstens: der Mensch wurde nur nach dem Bilde Gottes erschaffen; Christus aber war selber das Bild Gottes. Zweitens: Nach Gen. 1, 26 ff. wurde der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen; nach Gen. 2, 7 aber wurde er aus dem Staub der Erde gebildet, und Gott hauchte ihm eine lebende Seele ein. Drittens: Der Mensch wurde nicht nur nach dem Bilde Gottes erschaffen, sondern er war auch Gott ähnlich (Gen. 1, 26). Die hieraus entstehenden Fragen werden alle für die Entwicklung des patristischen Bildbegriffs bedeutsam.

<sup>44</sup> In bezug auf den hl. Augustin vgl. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*<sup>3</sup> (Paris 1949) 275 ff. Eine säkularisierte Auffassung dieses Begriffes findet sich bei Shakespeare, *As You Like It*, II, 1:

"... tongues in trees, books in the running brooks,  
Sermons in stone, and good in every thing."

Wie war es möglich, daß der körperliche Mensch nach dem Bilde und der Ähnlichkeit des unkörperlichen Gottes gemacht wurde? Eine Art von Antwort gab Irenäus von Lyon am Ende des 2. Jahrhunderts. Er begegnete allen anthropomorphen Vorstellungen von Gott, indem er das Bildverhältnis des Menschen zu Gott sozusagen im voraus auf den fleischgewordenen Gott, Christus, bezog. „Als aber der Logos Fleisch geworden war ... zeigte er in Wahrheit das Bild, in dem er das wurde, was sein Bild (nämlich der Mensch) war.“<sup>45</sup> Hierin fand Irenäus einen Nachfolger, Methodius von Olympos (ca. 300 n. Chr.), der in seinem „Symposion“ (auch „Über die Jungfräulichkeit“ betitelt), behauptete, daß Christus eine die Jungfräulichkeit annahm, damit der Mensch ihn besser nachahmen könne. Es ist, als ob er um unseretwillen so sein Bild gemalt hätte, damit wir ihm, dem Maler, besser naheifern könnten.<sup>46</sup> Methodius' Hauptanliegen war, mit der Menschwerdung Christi sowie der leiblichen Auferstehung aller Menschen wirklich ernst zu machen. Seine Vergleiche aus dem Kunstbereich betonen daher nicht die Gleichheit zwischen der Darstellung im Bild und dem dargestellten Vorbild, sondern die Unvergänglichkeit des Bildmaterials. Genauso, wie ein Bildhauer ein Standbild aus Bronze einsmelzen würde, hätte er etwas an ihm auszusetzen, und das Standbild von neuem gießen würde, so erschafft Gott wirklich den Menschen ganz und gar neu durch Tod und Auferstehung. Und genau wie das Metall beim ersten wie beim zweiten Gießen das gleiche bleibt, so wird unser Leib im neuen Leben noch vorhanden sein. Nach Paulus wird es ein geistiger Leib sein, weil er nur nach

<sup>45</sup> *Adversus Haereses* V, 16, 2, Hrsg. W. W. Harvey, II (Cambridge, 1857) 368. Solange das Wort, nach dessen Bilde der Mensch geschaffen ist, noch unsichtbar blieb, neigte der Mensch immer wieder dazu, das Gottesgleichnis zu verlieren. Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφοτέρω ἐπεκύρωσε: καὶ γὰρ καὶ εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ καὶ τὴν ὁμοιωσὶν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιωσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρὶ ...

<sup>46</sup> *Symposium* I, 4 (24), GCS, Methodius 13: Ταύτη γὰρ ἡστέισατο τὴν ἀνθρωπίνην ἐνδύσασθαι σάρκα θεὸς ὢν ὅπως ὡσερ ἐν πινάκι θεῖον ἐκτύπωμα βίου βλέποντες ἔχωμεν καὶ ἡμεῖς τὸν γράψαντα μιμῆσθαι. Bezüglich der Metapher vom Maler vgl. unten S. 162 ff.

solchen Unterscheidung ist in verschiedenartiger Weise zu finden in der valentinischen Gnosis<sup>54</sup>, bei Irenäus<sup>55</sup>, und vor allem bei Klemens von Alexandrien<sup>56</sup> und bei Origenes<sup>57</sup>.

Die Zielrichtung dieser patristischen anthropologischen Exegese sollte früher oder später auf die Entwicklung des Bildbegriffs einwirken. Wie hätte es anders sein können? Die menschliche Seele war in ihren tiefsten intellektuellen und geistigen Aspekten ein von Christus selbst, dem besten Maler, geschaffenes Bild; so z. B. Origenes in der bekannten „Dreizehnten Homilie über die Genesis“<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Vgl. A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte (Münster, 1913) 55 ff.

<sup>55</sup> Adversus Haereses V, 6, 1, Hrsg. Harvey, II, 334 f.

<sup>56</sup> Stromata II, 22 (131, 6), GCS, Clemens Alex., II, 185.

<sup>57</sup> De principiis III, 6, 1, GCS, Origenes, V, 280 f.; cf. Commentar. in Joann. XX, 22 (20), GCS, Origenes, IV, 355, Zeile 13 ff.

<sup>58</sup> In Genes. homil. XIII, 4, GCS, Origenes, VI, 119: „Filius Dei est pictor huius imaginis (d. h. des Abbildes in Gen. 1, 26). Et quia talis et tantus est pictor, imago eius obscurari per incuriam potest, deleri per malitiam non potest.“ Ob die Vorstellung von Origenes stammt oder nicht (vgl. Acta Joannis [saec. 2 ex.] 28 f., Hrsg. R. A. Lipsius und M. Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha II, I [Leipzig, 1888]; Neudruck Darmstadt 1959, 166 f.), sie geht jedenfalls auf eine alte Tradition zurück, nach der Gott ein Bildner ist (vgl. Excursus XXI „Gott als Bildner“, in E. R. Curtius, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter [Bern, 1948] 529 ff.). Diese Überlieferung geht wenigstens bis zum Demiurgen des „Timaios“ zurück (vgl. auch ähnliches beim älteren Philostratus, dem Zeitgenossen von Origenes, Leben des Apollonius von Tyana, II, 22) und hat sich mit der Vorstellung vom Gottesbild in der tugendhaften Seele verbunden (in bezug auf Origenes vgl. Anm. 71). Solche Begriffe aber konnten ebenfalls in eine bilderfeindliche Richtung abgelenkt werden, wie es z. B. bei Eusebius geschah in seinem bekannten Brief an Konstantia, in welchem er ihren Wunsch nach einem künstlerischen Bilde Christi tadelte (Eusebius wird in den Akten des zweiten Nizänums, Mansi, Concil. XIII, 314, zugewiesen [siehe auch PG XX, 1545 ff.]); vgl. Florovsky, op. cit., 85. Dennoch schloß, zumindest vom späteren vierten Jahrhundert an, der Gedanke, daß die tugendhafte Seele das höchste Abbild des Meisterbildners, d. h. Christi, sei, die Duldung und sogar positive Bewertung der christlichen Kunstbilder durch die Theologen nicht aus.

Auch die liturgische Feier konnte als ein Prozeß geistigen Malens oder Neu-Malens durch die Hände Christi und den Priester, der die Feder Christi ist, aufgefaßt werden; so z. B. bei dem Nestorianer Narses in seinen liturgischen Homilien (ca. 5. Jahrhundert)<sup>59</sup>. Andererseits kann laut Origenes das Bild durch menschliche Fehler mit falschen Farben zugedeckt und durch eine Anhäufung von Schmutz unsichtbar werden<sup>60</sup>. Dieser Vergleich findet sich ursprünglich bei Plotin<sup>61</sup>, und wurde von Athanasius<sup>62</sup> sowie von Gregor von Nyssa<sup>63</sup> aufgegriffen. Trotzdem kann das Bild niemals ganz und

<sup>59</sup> Homil. XII (B), Hrsg. Dom R. H. Connolly, The Liturgical Homilies of Narsai (Texts and Studies, VIII/1, Cambridge, 1909) 33; Homil. XXI (C), ibid. 47, 55. Professor Ernst Kantorowicz danke ich dafür, daß er mich auf diese höchst interessanten Abschnitte aufmerksam gemacht hat; weitere Beispiele finden sich in seinem eigenen Artikel, vgl. unten Anm. 138.

<sup>60</sup> In Genes. homil. XIII, 4, loc. cit. 119 f.: „Haec (d. h. das Bild Gottes) in te videri non poterat, donec domus tua sordida erat immunditatis et ruderibus repleta . . . Cum . . . te libido fuscaverit, induxisti unum colorem terrenum; si vero et avaritia aestuas, miscuisti et alium“; usw.

<sup>61</sup> Enneaden I, 6, 5: . . . οὐκ εἶ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βορβορὸν τὸ μὲν ὑπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνου, τοῦτο δὲ ὄρωτο δ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβορὸν ἀπεμάξατο. Bezüglich eines sehr engen Parallelismus zwischen diesem Text und einem Gregors von Nyssa, in dem er den plotinischen Text zweifellos benutzt hat, vgl. Anm. 63. Vgl. auch J. Daniélou, S. J., Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine de Saint Grégoire de Nysse (Paris, 1944) 224 ff.

<sup>62</sup> De incarnatione 14, PG XXV, 120: Ὡς γὰρ τῆς γραψείσης ἐν ἑστύλῳ μορφῆς παραφανισθείσης ἐχ τῶν ἕξωθεν ὀψῶν πάλιν χρεῖα τοῦτον παραγενέσθαι οὐ καὶ ἔστιν ἡ μορφή ἵνα ἀνακαινισθῆναι ἢ εἰκῶν δυνηθῆ ἔν τῇ αὐτῇ ὕλῃ — διὰ γὰρ τὴν ἐκείνου γραφήν ἢ αὐτὴ καὶ ὕλῃ ἐν ἧ καὶ γέγραπται οὐκ ἐκβάλλεται, ἀλλ' ἐν αὐτῇ ἀνατυπῶνται — κατὰ τοῦτο καὶ ὁ πανάγιος τοῦ Πατρὸς Υἱὸς εἰκῶν ὧν τοῦ Πατρὸς παρεγένετο ἐπὶ τοὺς ἡμετέρους τόπους ἵνα τὸν κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον ἀνακαινίσῃ . . .

<sup>63</sup> De virginitate 12, PG XLVI, 372 B: . . . durch die Sünde τὸ θεοειδὲς ἐκείνο τῆς ψυχῆς καλλὸς τὸ κατὰ μίμησιν τοῦ προτοτύπου γενόμενον, οἷον τις σιδήρος κατεμελάνθη τῷ τῆς κακίας ἰῶ . . . οἷον πάσχουσιν οἱ ἐξ ὀλισθήματος ἐγκατενεγθέντες, βορβόρῳ καὶ τῷ πηλῷ τὴν μορφήν

gar zerstört werden; daher bleibt immer die Möglichkeit, daß es zu seinem ursprünglichen Glanz wiederhergestellt wird<sup>64</sup>. Gewiß, das göttliche Bild im Menschen war nur eine Kopie, angefertigt nach dem Ebenbilde Gottes, Christus, ein Abbild vom Ebenbild, aber selbst so konnte es eine getreue Kopie sein, mit großartiger Kunst gemacht: „Wenn immer ich das Bild des Ebenbildes, nämlich meine Seele, groß mache und es durch Tun, Denken und Sprechen noch erhebe, . . . dann wird der Herr selber, dessen Abbild die Seele ist, in unserer Seele erhoben werden.“ So Origenes' Exegese des „Magnificat“ in seiner „Achten Homilie über Lukas“<sup>65</sup>. Das Abbild könnte tatsächlich so genau an sein Urbild herankommen, wie ein

ἑαυτῶν ἐξαλείψαντες ἀνεπίγνωστοι καὶ τοῖς συνήθεσι γίνονται, οὕτως κάκεινος ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἀμαρτίας ἀπώλεσε μὲν τὸ εἰκὼν εἶναι τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ. Vgl. auch De beatitudinibus, Oratio VI, ibid. XLIV, 1272 A f.

<sup>64</sup> Vgl. Origenes, In Genes. homil. XIII, 4, loc. cit.: „Manet enim semper imago Dei, licet tu ipse superducas ‚imaginem terreni‘ (1. Kor. 15, 49) . . . Et cum deleverit (d. h. Gott) omnes istos in te colores qui ex fucis malitiae sumpti sunt, tunc resplendet in te imago illa, quae a Deo creata est.“ Vgl. auch Gregor von Nyssa loc. cit. 373 A: Danach bedeutet die verlorene und gesuchte Drachme von Lk 15, 9 das Bild Gottes, des Königs, τὴν οὐχὶ παντελῶς ἀπολλυμένην ἀλλὰ ὑποκεκρυμμένην τῇ κόπρῳ.

<sup>65</sup> In Lucam homil. VIII, GCS, Origenes, IX, 56: „Si considerem Dominum Salvatorem ‚imaginem esse invisibilis Dei‘ (Kol. 1, 15), et videam animam meam factam ‚ad imaginem conditoris‘ ut imago esset imaginis — neque enim anima mea specialiter imago est Dei, sed ad similitudinem imaginis prioris effecta est — tunc videbo quoniam in exemplum eorum qui solent imagines fingere et uno, verbi causa, vultu regis accepto ad principalem similitudinem exprimentam artis industriam commodare, unusquisque nostram ad imaginem Christi formans animam suam aut maiorem aut minorem possit imaginem vel obsoletam vel sordidam aut claram atque lucentem et respondentem ad effigiem imaginis principalis. Quando igitur grandem fecero imaginem imaginis, id est animam meam, et magnificavero illam opere cogitatione sermone, tunc imago Dei grandis efficitur et ipse Dominus, cuius imago est, in nostra anima magnificatur.“ Die überlieferten griechischen Fragmente enthalten nur einen Teil dieses vom hl. Hieronymus übersetzten Textes; sie weichen nicht wesentlich von ihm ab.

Bild in einem sauberen blankgeputzten Spiegel — so lautet eine Lieblingsmetapher des Gregor von Nyssa<sup>66</sup>, bei der er, wie Cherniss gezeigt hat, Platons „Alkibiades I“<sup>67</sup> und vielleicht auch die Spiegel-Metaphern Plotins<sup>68</sup> vor Augen hatte.

Schließlich war die Menschenseele eine Skulptur, deren Form von dem rohen Felsen abgetrennt, behauen und geglättet werden mußte, bis sie dem Gedanken des höchsten Künstlers entsprach: so z. B. Gregor von Nyssa<sup>69</sup>, in den Spuren von Plotins „Enneaden“<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Vgl. De beatitudinibus, oratio VI, PG XLIV, 1272 B; In Cantic. Cantic., homil. XV, ibid. 1093 D: Καὶ ὅλον ἐπὶ τοῦ κατόπτρου γίνεται, ὅταν τεχνικῶς τε καὶ καταλλήλως τῇ χρείᾳ κατασκευασμένον ἦ, ἐν καθαρᾷ τῇ ἐπιφανείᾳ δι' ἀκριβείας ἐν ἑαυτῷ δείξει τοῦ ἐπιφανέντος προσώπου τὸν χαρακτήρα, οὕτως ἑαυτὴν ἢ ψυχὴ προσφόρος τῇ χρείᾳ κατασκευάσασα καὶ πᾶσαν ὕλικὴν ἀπορῥιψαμένη κηλῖδα καταρὸν τοῦ ἀκηράτου κάλλους ἐν ἑαυτῇ τὸ εἶδος ἀνετυπώσατο. Vgl. auch In Cantic. Cantic., homil. III, ibid. 824 C; homil. IV, ibid. 833 B f.; homil. V, ibid. 868 C f.; De mortuis, ibid. XLVI, 509 C f.; De vita Mosis, ibid. XLIV, 340 A; De hominis opificio 12, ibid. 161 C; De virginitate 11, ibid. LXIV, 368 C f. Vgl. Daniélou, op. cit., 223 ff.

<sup>67</sup> 132 f. Vgl. Cherniss, op. cit., 40.

<sup>68</sup> Vgl. Enneaden IV, 3, 11; 5, 7; VI, 2, 22; vgl. Enneaden I, 6, 9.

<sup>69</sup> De opificio hominis 30, PG XLIV, 253 C: Οἶον δὲ ἐπὶ τῶν λιθογλύφων ἔστιν ἰδεῖν. Πρόκειται μὲν γὰρ τῷ τεχνίτῃ ζῶον τινοῦ εἶδος ἐν λίθῳ δεῖξαι· τοῦτο δὲ προθέμενος πρῶτον μὲν τὸν λίθον τῆς συμφοῦς ἢ ὕλης ἀπέρρηξεν· εἶτα περικόψας αὐτοῦ τὰ περιττὰ πρόηγαγέ πως διὰ τοῦ πρῶτου σχήματος τῆ μιμήσει τῇ κατὰ πρόθεσιν . . . πάλιν ἐπεγρασάμενος προσήγγισε πλέον τῇ ὁμοιότητι τοῦ σπουδαζομένου. Εἶτα τὸ τέλειον καὶ ἀκριβὲς εἶδος ἐγγειοποιήσας τῇ ἡλῆ εἰς πέρας τὴν τέχνην προήγαγε . . . Vgl. auch die längere Ausführung desselben Gedankens in In Psalmos, c. 11, ibid. 541 D — 544.

<sup>70</sup> Die Abhängigkeit Gregors von Plotin ist klar von Daniélou, op. cit. 46, nachgewiesen. Vgl. Enneaden I, 6, 9: Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν ὅλον τὸ κάλλος ἔχει; Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε· κἂν μὴπω σαυτὸν ἴδῃς καλὸν, οἷα ποιητὴς ἀγάλματος, δὲ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λείον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως εἰδῆξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαιρεῖ ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων, ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ ἡ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, ἕως ἂν ἐκλάμψη σοὶ τῆς ἀρετῆς ἢ θεοειδῆς ἀγαλαία . . . Über diesen Text vgl. auch Panofsky, Idea, 14 f.



Bei all diesen Vergleichen verbindet der Begriff der Ähnlichkeit das Gott-Mensch-Verhältnis mit dem Urbild-Bild-Verhältnis. In beiden Fällen ist Ähnlichkeit fast synonym mit Vollkommenheit. Genau wie Bilder besser oder schlechter sein können, je nach des Künstlers Fähigkeit und der sich daraus ergebenden Ähnlichkeit des Bildes mit seinem Vorbild<sup>71</sup>, so ist auch (um Gregor von Nyssa zu zitieren) die Bestimmung (ὄρος) menschlicher Glückseligkeit; die größtmögliche Ähnlichkeit mit Gott<sup>72</sup>. Die Sünde allein, weil sie

Plotins Begriff von ἀφαίρεσις findet sich bei Gregor von Nyssa, In Psalmos c. 11, loc. cit. 544 A f., aber verschiedenartig ausgedrückt: ἐξαιρέθωντων und περιαιρέσει. K. Borinski, Die Antike in Poetik und Kunsttheorie I (Leipzig, 1914; Neudruck Darmstadt 1965) hat schon bemerkt, daß die pseudo-dionysische Antithese: thesis/aphairesis, welche die Gottesnatur, die über die positive, ja sogar negative, über die kataphatische und sogar apophatische Theologie hinausgeht, umschreibt, noch immer auf Plotins Metapher von dem Bildner beruht; vgl. Theologia Mystica, 2, PG III, 1025 B; vgl. auch die Scholien zu De divinis nominibus II, 4; ferner ibid. 641 A; die Scholien dazu, ibid. IV, 217 B—C. Diese Scholien werden Maximus Confessor zugeschrieben, stammen aber wohl von Johannes von Scythopolis; vgl. H. U. v. Balthasar, S. J., Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis, Scholastik XV (1940) 16 ff. Sowohl vom logischen als auch vom geschichtlichen Standpunkt besteht nur eine sehr flüchtige Beziehung zwischen der Antithese: *thesis/aphairesis* und der oben genannten Antithese: *physis/thesis*.

<sup>71</sup> Origenes, Contra Celsum VIII, 17 GCS, Origenes, II, 235: "Ὅσπερ δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀγαματοποιῶν οἱ μὲν τινες εἰσι θαυμαστῶς κατορθοῦντες τὸ ἔργον, ὥσπερ εἰπεῖν Φειδίας ἢ Πολύκλειτος ἢ ζωγράφοι Ζεῦξίς καὶ Ἀπελλῆς, ἕτεροι δὲ ἔλαττον τούτων ἀγαματοποιοῦσι ... καὶ ἀπαξιλῶς πολλὴ διαφορά ἐστὶ τῆς ὅλων ἀγαμάτων καὶ εἰκόνων κατασκευῆς. In dieser Weise bauen einige ein besseres Gottesbild in ihrer Seele als andere. Aber sogar Phidias' Olympischer Zeus darf auf keinen Fall mit dem Menschen verglichen werden, weil der Mensch nach der Ebenbildlichkeit seines Schöpfers geschaffen ist, gar nicht zu sprechen von der Ebenbildlichkeit des Vaters in seinem eigenen Sohn, unserem Erlöser.

<sup>72</sup> In Psalmos c. 1, PG XLIV, 433 C: ... ὄρος ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος ἢ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις. Vgl. auch De opificio hominis 5, ibid. 137 A f.; Oratio catechetica 21, ibid. XLV, 57 D; De professione christiana, ibid. XLVI, 244 C f.

als Negatives, nämlich als die Abwesenheit des Seins, aufzufassen ist, kann mit keinem Vorbild verglichen werden: so Theodoret von Cyrus (oder ein späterer Glossator) nach einem Fragment von (oder einem Scholion zu) seinem verlorengegangenen Kommentar zu Isaias<sup>73</sup>.

Die gesamte Vorstellung des Bildes als eine Mischung von gleich und ungleich, desselben und des anderen, ist durchaus platonisch. Der weit zurückliegende Vorfahre dieser Vorstellung findet sich in Platons eigenen Dialogen, z. B. am Ende des 6. Buches vom „Staat“<sup>74</sup>, im „Staatsmann“<sup>75</sup>, und besonders im „Parmenides“<sup>76</sup>, und dem „Sophisten“<sup>77</sup>. Pseudo-Dionysius z. B., dessen Schriften dem Johannes von Damaskus und dem Theodor von Studion zweifellos bekannt waren, und der selbst Proklus' Kommentar zum „Parmenides“, und vielleicht den „Parmenides“ selbst benutzt hatte<sup>78</sup>, hatte eine durchaus platonische Auffassung der Lehre gegeben, daß Gott nur mit sich selbst gleich sei und sonst mit nichts, aber doch dem, der sich Ihm zuwendet, die größtmögliche Ähnlichkeit mit sich verleihe. Nach dem Areopagiten: „Denn bei Dingen, die auf gleicher Stufe (des Seins) stehen, ist eine gegenseitige Ähnlichkeit möglich ... Aber bei der Ursache und dem durch die Ursache Hervorgebrachten werden wir das reziproke Verhältnis nicht zugeben.“<sup>79</sup>

<sup>73</sup> In Isaiam 64, 6, PG LXXXI, 481 B: ... οὐκ ἔχει γὰρ εἰκόνα παραβαλλομένη ἢ ἀμαρτία. Vgl. auch Theodoret, Quaestiones in Exodum, Interrogatio 38, PG LXXX, 264 C, worin die Nichtigkeit eines Götzenbildes der Ähnlichkeit eines Abbildes entgegengestellt wird. Ein solcher Gegensatz mag von Origenes übernommen worden sein; vgl. Homil. in Exodum VIII, 3, GCS, Origenes, VI, 221 f. Vgl. Theodor von Studion, Antirrheticus I, 16, PG XCIX, 345 C ff.

<sup>74</sup> 509 D ff.

<sup>75</sup> 285 A.

<sup>76</sup> 132 D; 148.

<sup>77</sup> 259.

<sup>78</sup> Vgl. R. Klubansky, Ein Proklus-Fund und seine Bedeutung, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse 1928—1929/5 (1929).

<sup>79</sup> De divinis nominibus IX, 6, PG III, 913 C f. Von derselben platonischen Grundlage her hat Cicero, De natura deorum I, 17, I 24, II, 16 ff.,

Mit anderen Worten, wir müssen versuchen, Gott ähnlich zu werden; aber umgekehrt wird Gott niemals uns ähnlich sein. Theodor von Studion<sup>80</sup> zitiert noch einen anderen Text des Dionysius aus dem Buch „Kirchliche Hierarchie“, einen Text, der diese Lehre im Sinne einer Metapher auf Kunstbilder anwendet: „Gleich wie bei den sinnlich wahrnehmbaren Bildern, wenn der Maler unverwandt zum Urbilde hinschaut, ohne sich zu irgendeinem andern sichtbaren Gegenstand abziehen oder irgendwie zerstreuen zu lassen, (er) den Gemalten, wer er auch sei, sozusagen verdoppeln und die Naturwahrheit in der Nachbildung und das Original in der Kopie, eines im anderen, ausgenommen die Verschiedenheit des Wesens, zeigen wird . . .“<sup>81</sup>

Es ist offensichtlich, warum die Bilderverteidiger diesen Text und manchen anderen ähnlichen anführten. Sie waren so imstande, ihre immer wiederkehrende Behauptung zu stützen, daß das Bild Christi in einem Kunstwerk mit Ihm in gewisser Hinsicht identisch sein könne, nämlich in bezug auf die Gestalt seiner Menschlichkeit, ja sogar auf seine göttlich-menschliche Hypostasis oder Person, nicht jedoch bezüglich seines göttlichen unsichtbaren Wesens selbst<sup>82</sup>.

Ähnlichkeit mit Gott oder mit Christus als Thema des patristischen Denkens entspringt also aus einer Verbindung biblischer und hellenistischer Ideen, in denen natürlich das christliche Element vorherrschend war. Zitate wie z. B. Gen. 1, 26. 27, das Wort Christi

etwas Ähnliches festgestellt und hat deshalb Epikurs euhemeristischen Gottesbegriff kritisiert. Auf diese Analogie wies schon Petavius, *Dogmata Theologica* III (Paris, Vivès, 1865) 197, hin.

<sup>80</sup> Antirrheticus II, 10, PG XCIX, 357 B f.; Epist. II, 199, PG XCIX, 1604 D; usw.

<sup>81</sup> De ecclesiastica hierarchia IV, 3, PG III, 473 C.

<sup>82</sup> Vgl. Theodor von Studion, Antirrheticus III, 2, 12, PG XCIX, 425 B f. Vgl. meine Aufsätze 'Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie', in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Ser. III, I (1931) 1 ff.; und 'Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy', in: Mediaeval Studies II (1940) 144; vgl. auch den vortrefflichen Aufsatz von P. Lucas Koch, Zur Theologie der Christusikone, in: Benediktinische Monatsschrift XIX (1937) 375 ff., XX (1938) 32 ff., 168 ff., 281 ff., 437 ff. (besonders 44 und 282 f.)

„Folge mir nach“<sup>83</sup>, das Wort von Johannes „Dann werden wir ihm ähnlich sein“ (ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα)<sup>84</sup> verschmelzen mit den Sätzen aus Platons „Theaitetos“ über des Menschen Flug von der Erde zum Himmel durch seine Verähnlichung mit Gott<sup>85</sup> oder aus Plotins „Enneaden“, in denen die Entfaltung der Seele zum Guten und Schönen eine Angleichung an Gott genannt wird<sup>86</sup>. Klemens von Alexandrien<sup>87</sup> war wahrscheinlich der erste, der die platonische Lehre von Angleichung und Nachfolge (vgl. den „Theaitetos“ oder die „Nomoi“<sup>88</sup>) bewußt mit dem Gedanken des hl. Paulus von der μίμησις in Einklang gebracht hat. Im patristischen Denken kann der Begriff der μίμησις, Nachahmung, dem durch Platon höchstens ein relativer Wert beigemessen worden war, auf dem höheren Niveau der Angleichung an Gott und Nachfolge Gottes stehen, weil der hl. Paulus sich selber sowie den Christen überhaupt μιμητῆς Χριστοῦ<sup>89</sup> bezeichnet hat. Origenes z. B., der εἰκῶν und ὁμοίωσις in der Gottebenbildlichkeit des Menschen unterscheidet, sagt ausdrücklich, daß die durch die Ursünde verlorengegangene Ähnlichkeit mit Gott durch Nachahmung und Nachfolge Gottes wiedergewonnen werden kann<sup>90</sup>; und Gregor von Nyssa erklärt: „Christsein ist Nachahmung der göttlichen Natur.“<sup>91</sup>

Neben der biblischen und platonischen Überlieferung mag das sogenannte pythagoreische Schrifttum, dessen Zeitbestimmung leider sehr ungewiß ist, die patristischen Gedanken über Ebenbildlichkeit, Angleichung und Nachahmung beeinflusst haben. Einige Beispiele werden die typischen Unsicherheiten bezüglich des Werts dieses Schrifttums für die Kenntnis des ursprünglichen pythagoreischen

<sup>83</sup> Mt 8, 22; 9, 9; 19, 21; Lk 18, 22; Jo 1, 43; 21, 19; usw.

<sup>84</sup> 1 Jo 3, 2.

<sup>85</sup> Theaitetos 176 A f.

<sup>86</sup> Enneaden I, 6, 6.

<sup>87</sup> Vgl. Stromata II, 22 (132, 1 f., 136, 1), GCS, Clemens Alex., II, 185 f., 188.

<sup>88</sup> Vgl. Nomoi 716 C, 837 A; Theaitetos 176 A f.

<sup>89</sup> Vgl. 1 Kor 11, 1; Eph 5, 1; u. a.

<sup>90</sup> De principiis III, 6, 1, GCS, Origenes V, 280; In Genes. homil. 1, 13, ibid. VI, 18.

<sup>91</sup> De professione christiana, PG XLVI, 244 f.

Denkens aufzeigen, ganz zu schweigen von der Schwierigkeit, festzustellen, in welcher Beziehung einige dieser Dokumente zur hellenistischen bzw. jüdisch-christlichen Gedankenwelt stehen<sup>92</sup>.

Klemens von Alexandrien zitiert im 3. Jahrhundert einen pseudo-epigraphischen Text, der dem Pythagoreer Eurysus (ist Eurytus gemeint?) zugeschrieben wird<sup>93</sup>. Er zitiert ihn als heidnisches Zeugnis für die Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes. Der Neuplatoniker Iamblich (um 300 n. Chr.) spricht in seinem „Leben des Pythagoras“ von der Nachfolge Gottes und der Gleichförmigkeit mit Ihm als dem wichtigsten Grundsatz der pythagoreischen Lehre<sup>94</sup>. Lukian, der im 2. Jahrhundert geschrieben hatte, daß den besten Philosophen zufolge der Mensch ein Ebenbild Gottes sei<sup>95</sup>, mag wohl Pythagoras im Sinne gehabt haben<sup>96</sup>.

In jedem Falle kann der pythagoreische Einfluß auf die patristische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen kaum mehr als sekundär gewesen sein. Er wird trotzdem erwähnt, weil diese Quelle patristischen Denkens hinsichtlich der Ideologie vom Herrscher als Abbild Gottes sehr wirkungsvoll gewesen zu sein scheint (siehe weiter unten).

<sup>92</sup> Vgl. auch L. Delatte, *Les Traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sténéidas* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XCVII, Liège-Paris, 1942) vor allem 178 f.

<sup>93</sup> *Stromata* V, 5 (29, 1), GCS, Clemens Alex., II, 344. In bezug auf Eurytus-Eurysus, vgl. E. Wellmann in *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, VI (Stuttgart, 1909) 1363; H. Diels und W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker I* (Berlin, 1951) 419; über den ursprünglichen Eurytus vgl. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935) 37, Anm. 139; 239. Über die Beziehung zwischen Eurysus, Klemens und dem Neu-Pythagoräer Ekphantus vgl. Delatte, op. cit., 177 ff. und Anm. 158 unten.

<sup>94</sup> *De vita pythagorica* 18, 86 f. und 28, 137, hrsg. L. Deubner (Leipzig, 1937) 50 f., 77. Über die Quellen des Iamblichus vgl. E. Rohde, *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, XXVII (1872) 45 f.

<sup>95</sup> *Pro imaginibus* 28.

<sup>96</sup> Im darauf folgenden Jahrhundert schrieb Diogenes Laërtius (VIII, 1, 19, VI, 2, 5) eine ähnliche Lehre dem Diogenes von Sinope zu.

Was die Kontinuität von patristischem und byzantinischem Denken über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Nachfolge Gottes betrifft, so gibt es hier eine Fülle von Beweisen. Ich erwähne als ein Beispiel den hl. Maximus Confessor, der in der Art des Origenes<sup>97</sup> die Unterscheidung zwischen Bild und Ähnlichkeit weiterführt. Der vielleicht früheste ausdrückliche Gebrauch der Ebenbildlichkeitslehre zur Verteidigung christlicher religiöser Bildkunst findet sich in einem Fragment der Schriften des Stephanus von Bostra, über den sonst sehr wenig bekannt ist. Er scheint im siebten oder frühen achten Jahrhundert Bischof von Bostra, vielmehr Bosra in Syrien, gewesen zu sein und hat eine Abhandlung gegen die Juden geschrieben, die Abschnitte gegen die Bildergegner von beträchtlichem Interesse enthält<sup>98</sup>. Es scheint, daß dieses Werk in einer Zeit entstand, als das erste ferne Grollen des großen byzantinischen Bildersturmes im 8. Jahrhundert vernehmbar wurde. Eine bilderfeindliche Unruhe ist in verschiedenen östlichen Grenzländern des byzantinischen Reiches vom 6. Jahrhundert an offenkundig<sup>99</sup>. Um ein Beispiel zu nennen: Symeon Stylites der Jüngere beklagte sich bei Kaiser Justin II darüber, daß die Samariter christliche Bilder zerbrochen hätten. Sein Brief wurde auf dem 2. Konzil von Nizäa vorgelesen<sup>100</sup>. Im siebten Jahrhundert verstärkten sich solche Bestrebungen. Ob der Einfluß des Islams dabei eine Rolle spielte, ist

<sup>97</sup> Vgl. *Ambiguorum Liber*, PG XCI, 1084 A. Vgl. H. U. v. Balthasar, S. J., *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur* (Paris, 1947) 87.

<sup>98</sup> Vgl. J. M. Mercati, *Stephani Bostreni nova de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito κατά 'Ιουδαίων*, in: *Theologische Quartalsschrift* LXXVII (1895) 663 ff.

<sup>99</sup> Vgl. Sirarpie Der Nersessian, *Une Apologie des images du 7ième siècle*, in: *Byzantion* XVII (1944—45) 58 ff.; Norman H. Baynes, *The Icons before Iconoclasm*, in: *Harvard Theological Review* XLIV (1951) 93 ff.; Paul J. Alexander, *Hypatius of Ephesus: A Note on Image Worship in the Sixth Century*, *ibid.* XLV (1952) 177 ff.

<sup>100</sup> Vgl. Mansi, *Concil. XIII*, 160 D ff. Überliefert ist auch ein Fragment von einer Predigt über die Bilder von Symeon (PG LXXXVI, 3219 f.; vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur V* [Freiburg i. B., 1932] 71 f.), das von Johannes von Damaskus, *De imaginibus, oratio III* (PG XCIV, 1409 C f.) zitiert wird.



stratus, daß in Bildern das göttliche Intelligible durch die Materie sichtbar gemacht werde<sup>113</sup>. Man mag auch daran denken, daß ein Spätplatoniker, wie Julian Apostata, die Verehrung von Götterbildern verteidigte durch einen Vergleich mit dem liebe- und respektvollen Verhalten gegenüber den Bildern von Herrschern oder Eltern<sup>114</sup>, genauso, wie es einige Kirchenväter taten<sup>115</sup>, die bei den byzantinischen Bildervertheidigern Nachfolger fanden, z. B. bei dem Patriarchen Nicephorus<sup>116</sup>. Die direkte Parallele des Stephanus von Bostra zwischen dem Bild- nicht Idolcharakter Adams und dem Bild- nicht Idolcharakter religiöser Kunst hat vielleicht Johannes von Damaskus veranlaßt, den Menschen als Gottes Abbild in seine Hierarchie der Bilder einzufügen<sup>117</sup>. Dieselbe Idee fand schließlich ihre überzeugendste Formulierung im „Dritten Antirrheticus“ des hl. Theodor von Studion: „Die Tatsache, daß der Mensch nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen wurde, zeigt, daß die Form oder Idee (τὸ εἶδος) bei der Herstellung eines Bildes etwas Göttliches ist.“<sup>118</sup>

Die Form oder Idee eines Bildes: diese Wendung drückt aus und umschließt, was vielleicht der eigentlichste Gedanke in der griechisch-christlichen Bilderauffassung ist. Es ist oft<sup>119</sup> darauf hin-

ἀδικεῖ τὴν ἀλήθειαν, etc. Borinski, op. cit., I, 1; Panofsky, op. cit., 6. Vgl. auch Philostratus' Leben des Apollonius von Tyana, II, 22: ... ἔστι τι γραφικῆ; εἴ γε ... καὶ ἀλήθεια.

<sup>113</sup> Ekphrasis 10, 2, hrsg. C. Schenkl und E. Reisch (Leipzig, 1902) 64: das dargestellte Bild scheint nicht ein τύπος zu sein ..., ἀλλὰ τῆς ἀληθείας πλάσμα ... ἡ τέχνη ... ἐνεικονισαμένη τὸν θεὸν εἰς αὐτὸν ἐξίσταται ἕλη μὲν οὐσα θεοειδὲς ἀναπέμπει νόημα ...

<sup>114</sup> Fragmentum epistolae, Hrsg. J. Bidez und F. Cumont, Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistolae, Leges ... (Paris, London, 1922) No. 89 b (293 f.) SS. 133 f.

<sup>115</sup> Vgl. Leontius v. Neapolis (Zypern), zitiert in Sancta Synodus Nicaena Secunda, Mansi, Concil. XIII, 44.

<sup>116</sup> Nicephorus, Antirrheticus III adversus Constantinum Copronymum 10, PG C, 392 B—C.

<sup>117</sup> De imaginibus, oratio III, 20, PG XCIV, 1340 C f.; vgl. oben.

<sup>118</sup> Theodor von Studion, Antirrheticus III, 2, 5, PG XCIX, 420, A.

<sup>119</sup> Vgl. S. 168, Anm. 82.

gewiesen worden, daß für die Kirchenväter und die Byzantiner die Identität zwischen Bild und Original nicht im Material (ὕλη) des Bildes noch in der Natur (φύσις) des Originals besteht. Im Falle Christi ist die Natur ja das göttliche Wesen (οὐσία). Die Identität ist nur eine formale, ideelle, relative, entsprechend der σχέσις oder dem πρὸς τι<sup>120</sup>. Es kann keine Rede davon sein, in ein Bild aus Holz, Farben und dergleichen die Natur oder Wesenheit des Menschen oder Gottes hineinzubringen. Andererseits jedoch gingen die Bildervertheidiger, am ausgesprochensten Theodor von Studion, so weit, daß sie ein Christusbild als identisch mit ihm καθ' ὑπόστασιν betrachteten<sup>121</sup>. Das bedeutet, daß nach dieser Auffassung ein Christusbild an der zweiten Hypostasis oder Person der Hl. Dreieinigkeit, Christus, Anteil hat oder sie, obwohl nur „relativ“ nachahmt, also Christus nicht nur als Menschen, sondern auch als Gott<sup>122</sup>. Das war wahrlich ein hoher Anspruch!

Wird dieser Anspruch genügend erklärt durch den Einfluß neuplatonischer emanationistischer Ideen? Die Wahrheit ist einfacher und der Einfluß weniger einseitig. Beim Zitat aus Basilius' „Rede gegen die Arianer und Sabellianer“ (dem dritten Einleitungsatz dieses Aufsatzes) deutete ich an, daß in den Schriften des Johannes von Damaskus und bei seinen bilderfreundlichen Nachfolgern eine Unterscheidung gemacht wird zwischen den Bildern κατὰ φύσιν oder γέννησιν und den Bildern κατὰ τέχνην oder θέσιν, eine Unterscheidung, die ein Teil patristischer Überlieferung war, die ihrerseits auf platonischen und aristotelischen Elementen beruhte. Gerade diese Unterscheidung überwölbt alle anderen bisher erwähnten Unterscheidungen. Ohne sie wäre die byzantinische Bilderlehre

<sup>120</sup> Vgl. meine beiden Artikel, angeführt in Anm. 82; dort sind die wichtigsten Texte des Johannes von Damaskus und des Theodor von Studion zusammengestellt.

<sup>121</sup> Theodor von Studion, Antirrheticus III, 3, 1, PG XCIX, 420 D; auch op. cit. 3, 9, ibid. 424 D; dazu, Epist... ad Platonem de cultu sacrarum imaginum, ibid. 501 A f., 504 A.

<sup>122</sup> Vgl. z. B. Theodor von Studion, Antirrheticus I, 12, PG XCIX, 344 B: Οὕτω καὶ ἐν εἰκόνι εἶναι τὴν θεότητα εἰπὼν τις οὐκ ἂν ἀμάρτη τοῦ δέοντος.

unlogisch als ein System christlichen Denkens, in dem Christus als das natürliche oder wesenhafte Bild Gottes auf einer höheren Stufe stehen muß, als ein nachahmendes „thetisches“, d. h. gesetztes oder konventionelles von menschlicher Künstlerhand geschaffenes Christusbild. In ihrer Anwendung auf die Probleme des Bilderstreites erscheint die *physis/thesis*-Unterscheidung zum ersten Mal bei Johannes von Damaskus. Daher genügt es, seine Schriften kurz daraufhin durchzusehen und den Ursprung der Unterscheidung von dorthin aufzuzeigen. Aber sie erscheint in verschiedenen Formen auch in den Akten des 2. Konzils von Nizäa<sup>123</sup>, in den Schriften des hl. Theodor von Studion<sup>124</sup> und auch im „Kommentar zum Johannesevangelium“ des frühen 9. Jahrhunderts, der 1930 von Hansmann herausgegeben wurde<sup>125</sup> und zahlreiche Hinweise zu den Problemen des religiösen Bilderwesens und des Bilderstreites selber enthält.

In seiner „Dritten Rede über die Bilder“ definiert Johannes von Damaskus, was ein Bild sei, und sagt, die erste Art von Bildern sei die natürliche Art (*φυσική*). „Denn bei jedem Ding kommt zuerst das, was der Natur entspricht (*κατὰ φύσιν*) und erst dann τὸ κατὰ θεῶν καὶ μίμησιν, das, was der Übereinkunft und Nachahmung entspricht.“<sup>126</sup> Deshalb ist Christus das natürliche Bild des Vaters,

<sup>123</sup> Mansi, Concil. XIII, 244 B.

<sup>124</sup> Antirrheticus III, 2, 11, PG XCIX, 426 A f. (angeführt als ein bilderfeindlicher Einwand); vgl. auch Epist. . . . ad Platonem de cultu sacrarum imaginum, ibid. 501 B ff. Vgl. auch, Nicephorus, Antirrheticus III versus Constantinum Copronymum 21, PG C, 405 D – 408, bezugnehmend auf Basilius. Der bilderfeindliche Gebrauch der Antithese: *physis/thesis* entspricht, wie es scheint, dem Unterschied zwischen dem geschichtlichen und dem sakramentalen Leib Christi; vgl. P. Lucas Koch, loc. cit., Benediktin. Monatsschrift XX (1938) 40.

<sup>125</sup> Vgl. K. Hansmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XVI/4–5, Paderborn, 1930) 42 ff., 46 ff. Vgl. auch Grumel in Dict. de théol. cath. VII/1, 792 in bezug auf Euthymus Zigabenus.

<sup>126</sup> De imaginibus, oratio III, 18, PG XCIV, 1337 C. Vgl. Hansmann, op. cit., 42 f.

der Mensch ist Gottes Bild durch Nachahmung<sup>127</sup>, ebenso die künstlerischen Bilder. Johannes von Damaskus war bekanntlich nicht nur ein Verteidiger der Bilder, sondern hat auch für die Byzantiner das patristische Denken in ein System gebracht. Sein Hauptwerk „Die Quelle der Erkenntnis“, dessen erster Teil eine Dialektik ist, ist weithin abhängig von aristotelischer Logik. Das 53. Kapitel der Ausgabe Lequiens heißt Περὶ τοῦ κείσθαι<sup>128</sup>. Κείσθαι, Lage, ist eine aristotelische Denkkategorie<sup>129</sup>. Der zweite Paragraph dieses Kapitels Περὶ τοῦ κείσθαι beginnt wie folgt: „Unter den Dingen, welche eine Lage haben (*κειμένων*), haben manche diese Lage κατὰ φύσιν, so die Elemente an ihrem eigenen Platz, z. B. Erde, Wasser, Luft, Feuer, usw.; andere haben ihre Lage κατὰ θεῶν καὶ τέχνην, d. h. durch Setzung oder durch Kunst, z. B. eine Statue, eine Säule und dergleichen“<sup>130</sup>. Soweit ich sehe, steht nichts Derartiges in Aristoteles' „Kategorien“ oder in Porphyrius' Einleitung dazu, der berühmten „Eisagoge“. Aber die betreffenden Begriffe erscheinen in der „Physik“ des Aristoteles. Im zweiten Buch<sup>131</sup> spricht er von denen, die die Natur oder das Wesen eines Dinges in seiner Materie sehen, z. B. dem Holz eines Bettes oder der Bronze einer Statue, und nicht in der normativen Anordnung und im künstlerischen Verfahren (*τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην*), nach denen das Bett oder die Statue angefertigt wurde. Außerdem scheidet er natürliches Entstehen und technische Herstellung voneinander. In einem späteren Paragraphen sagt Aristoteles<sup>132</sup>, daß die Kunst entweder das ergänze, was die Natur nicht erreichen könne, oder daß sie die Natur nachahme. In diesen Sätzen finden sich all die Begriffe, die im *physis/thesis*-Topos der Väter und der Byzantiner erscheinen; allerdings werden sie von ihnen nicht in streng aristo-

<sup>127</sup> De imaginibus, oratio III, loc. cit. 1337 D – 1340 B. Vgl. auch das Gedicht des Johannes von Damaskus über die Verklärung Christi, PG XCVI, 848 ff., besonders 849 B: Θέσει οὐ γέγονας usw.

<sup>128</sup> PG XCIV, 641 A.

<sup>129</sup> Vgl. Kategorien 4, 2 a.

<sup>130</sup> PG XCIV, 641 A f.

<sup>131</sup> Physik 193 a.

<sup>132</sup> Ibid. 199 a.

telischem Sinne verwendet. Aber diese Frage ist hier nicht von großem Belang, ebensowenig die Frage, welchen der aristotelischen Kommentatoren Johannes zu Rate gezogen hat. Vielleicht war es Johannes Philoponus, der alexandrinische Monophysit des 6. Jahrhunderts, aus dessen theologischen Werken Johannes von Damaskus in seinem Buch „Über die Häresien“ Auszüge bringt<sup>133</sup>. Philoponus' Kommentar über die „Physik“ ist erhalten<sup>134</sup>, und seine Terminologie scheint ein Bindeglied zwischen Aristoteles und dem Damaszener zu bilden. So benutzt er bei der Kommentierung der eben erwähnten aristotelischen Sätze *θέσις* zusätzlich zur aristotelischen *διάρθεσις*<sup>135</sup>, und anderswo *σχέσις*, um das aristotelische *πρὸς ἡμᾶς* zu umschreiben<sup>136</sup>; beide Varianten sind verwandt mit dem Gebrauch dieser Begriffe durch Johannes von Damaskus. Jedenfalls besteht kaum ein Zweifel darüber, daß die *physis/thesis*-Unterscheidung des Damaszeners auf Aristoteles oder auf aristotelischen Kommentaren basiert, und außerdem vielleicht auf Platons „Kratylos“ und auf neuplatonischen Kommentaren, so z. B. dem des Proklus, bei dem die gegenseitige Beziehung von Dingen und Namen unter dem Aspekt von *physis* und *thesis/mimesis* behandelt wird<sup>137</sup>. Vor allem

<sup>133</sup> De Haeresibus 83, PG XCIV, 744 C ff.

<sup>134</sup> Philoponi in Physicorum octo libros commentaria (Commentaria in Aristotelem graeca, Hrsg. Academia Litterarum Regia Borussica, XVI bis XVII, Berlin, 1888).

<sup>135</sup> Op. cit. 213 (zur Physik des Aristoteles 193 a 14): τὴν θέσει καὶ μὴ φύσει διάρθεσιν. Allerdings hat Aristoteles andernorts in der Physik den Begriff *thesis* (z. B. 205 b 34) und sogar die Begriffe *thesis* und *physis* kombiniert (z. B. 208 b 24 ff.).

<sup>136</sup> Op. cit. 454 (bezüglich der Physik des Aristoteles 205 b 24; vgl. 205 b 34; 208 b 24).

<sup>137</sup> Vgl. Platon, *Kratylos* 389 D f., 390 D ff., 430 ff.; Epist. 7, 342 f.; vgl. Steckerl, op. cit., *Class. Philol.* XXXVII (1942) 288 ff. Vgl. auch Proklus, *In rem publicam*, hrsg. W. Kroll, I (Leipzig, 1901) 169 f.; *ibid.* In *Cratylum*, c. XLVIII, hrsg. G. Pasquali (Leipzig, 1908) 16, und vor allem c. XVI, loc. cit. 5 f., wo die Antithese: *thesis/physis* von einer Meinungsverschiedenheit über den Ursprung der Namen zwischen Pythagoras und Demokrit hergeleitet wird (vgl. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* II [Berlin, 1922] 68, 55 B 26). Über die von den Stoikern

aber beruht Johannes von Damaskus in diesem und in allen anderen Punkten seiner Lehre auf einer älteren patristischen Tradition. Diese Tradition kannte sowohl den *thesis/physis* als auch den *techné/genesis* Topos. Ich erwähne nur einige wenige patristische Beispiele, außer den schon zitierten Sätzen des hl. Basilius<sup>138</sup>. In einem der erhaltenen Fragmente aus den Werken des Bischofs Eustathius von Antiocheia aus dem frühen 4. Jahrhundert wird der Mensch Christus mit einem künstlerischen Bild verglichen, das *θεῖσαι* geschaffen ist,

wahrscheinlich eingeführte und von Philo weiter herausgearbeitete Beziehung zwischen den Antithesen: *thesis/physis* und *nomos/physis* vgl. F. Heinemann, *Nomos und Physis* (Basel, 1945) 162 f. und die gelegentlichen Bemerkungen im Artikel von M. Radin, *Early Statutory Interpretation in England*, in: *Illinois Law Review of North Western University* XXXVIII (1944) 25 f. Vgl. vor allem Stephan Kuttner, *Sur les origines du terme «droit positif»*, in: *Revue historique de droit français et étranger*, Serie IV, Année XV (1936) 728 ff., worin einerseits die Antithese: *ius positivum/naturalis* von der oben genannten vorsokratischen platonischen Tradition abgeleitet wird, vermittelt von Proklus' In *Cratylum* und von Chalcidius und Aulus Gellius, andererseits abgeleitet von einem Abschnitt über den *locus naturalis aut positivus* bei Fortunatianus, *Ars Rhetorica* (*Rhetores latini minores* [Hrsg. Halm, Leipzig, 1863] II, 3), welcher meiner Ansicht nach von der hier diskutierten aristotelischen Tradition letzten Endes abhängen muß (vgl. Münscher in *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VII [Stuttgart, 1912] 48, der nur allgemein von einer griechischen Quelle spricht). Carl Langer, *Euhemerus* und die Theorie der *Φύσει* und *Θέσει* *θεῶν*, in: *Angelos* II (1926) 53 ff., war mir nicht zugänglich; vgl. aber den in der folgenden Anmerkung erwähnten Artikel von E. Kantorowicz.

<sup>138</sup> Vgl. oben S. 145, 175. Philon könnte auch zitiert werden, aber er hat wohl kaum den antithetischen Gebrauch der Begriffe *physis* und *thesis* des Johannes von Damaskus hinsichtlich der Bilder beeinflusst, obgleich Johannes in *Sacra Parallela* Philon mehrfach zitiert hat. Während dieser Vortrag im Druck war, erschien der anregende Artikel von Ernst H. Kantorowicz, *Deus per Naturam, Deus per Gratiā: A Note on Mediaeval Political Theology*, in: *Harvard Theological Review* XLV (1952) 253 ff., worin der Verfasser mehrere hier abgehandelte Punkte berührt; vgl. besonders S. 261 ff. über die Antithese: *physis/charis* und ihre Beziehung zu den Antithesen: *physis/thesis* und *physis/mimesis*. In bezug auf das Verhältnis von Gnade, Bild, Wahrheit, vgl. unten S. 181 ff.

Christus als Gott mit einem Bild das φῶσει gezeugt ist<sup>139</sup>. Gregor von Nazianz sagt in einem Abschnitt seiner „Dreißigsten Rede“<sup>140</sup>, ein gewöhnliches Bild sei nach seiner Natur Nachahmung (μίμημα), Christus als Bild Gottes sei weit mehr als das; er sei in höherem Maße Bild des Vaters, als sogar Seth Bild Adams (in Gen. 5, 3 [Septuaginta] steht, Seth sei der Idee und dem Bilde Adams entsprechend gezeugt worden) oder als irgend etwas, das von seinem Erzeuger erzeugt wurde<sup>141</sup>. Dieser Text, teilweise durch Johannes von Damaskus zitiert<sup>142</sup>, scheint von einem ähnlichen Text in Origenes' „De Principiis“<sup>143</sup> abhängig zu sein. Das 5. Konzil von Konstantinopel (553 n. Chr.) in seinem 12. Anathema verurteilte Theodor von Mopsuestia, weil er angeblich die Beziehung zwischen

<sup>139</sup> Eustathius von Antiochien, zitiert von Theodoret von Cyrus Dialogus II (Inconfusus), PG LXXXIII, 176 C.

<sup>140</sup> Oratio XXX (Theologica IV: De Filio) 20, PG XXXVI, 129 B f.

<sup>141</sup> In all diesen Vorstellungen ist der platonische Einfluß besonders stark. Derselbe Gedankengang ist noch beim hl. Augustinus sichtbar, der ein wahrheitsgetreues Bild durch die Tatsache definiert, daß es von dem, dem es ähnelt, gezeugt oder geschaffen wurde, wie z. B. der Sohn durch seinen Vater oder ein Spiegelbild durch das, das es widerspiegelt (vgl. Quaestiones in Heptateuchum V, 4 PL XXXIV, 749 f.; De diversis quaestionibus, quaestio 51, ibid. XL, 32 f.). Während von diesem Standpunkt aus keine große Schwierigkeit, Gottes Ebenbild im Menschen zu sehen, besteht, steht es ganz anders bei den künstlerischen Bildern, weil sie, mindestens auf den ersten Blick, nicht von ihrem Prototyp gezeugt oder gemacht sind. Aber schon Plotin begegnete diesem Einwand damit, daß er die bloße Instrumentalität des Künstlers betonte, ohne den immerhin nur „thetischen“ Charakter des Bildes zu vergessen (vgl. Enneaden VI, 4, 9 f.).

<sup>142</sup> De imaginibus, oratio III, PG XCIV, 1368 D.

<sup>143</sup> I, 2, 6, GCS, Origenes V, 34. Hier heißt es eindeutig, daß die Ebenbildlichkeit im Falle Christi wegen seiner Sohnschaft zu Gott dem Vater am „natürlichsten“ ist und daß das Verhältnis zwischen einem Sohn und einem Vater als weniger „natürlich“ angesehen werden sollte als das zwischen dem Sohn und dem Vater, jedoch als in höherem Maße „natürlich“ als das zwischen einem Kunstbild und dessen Prototyp. Noch in der Zeit des Bilderstreites findet sich diese hierarchische Ordnung der Bilder; vgl. Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium, hrsg. K. Hansmann (Paderborn, 1930) 48 f.

einem Kaiser und seinem Bild und die zwischen Gott Vater und Gott Sohn all zu eng identifiziert hatte<sup>144</sup> und gleichzeitig Christus Sohn durch Adoption (ὑιοθεσία) genannt hatte<sup>145</sup>. Hier haben wir ebenfalls den Gegensatz zwischen dem „rhetischen“ und dem natürlichen Bild<sup>146</sup>. Dieses Anathema wird von Johannes von Damaskus ohne Kommentar zitiert<sup>147</sup>.

Der platonisch-aristotelisch-patristische Gegensatz zwischen *thesis* und *physis*, zwischen künstlerischer Nachahmung und natürlicher oder übernatürlicher Zeugung wurde von den führenden Männern der byzantinischen Bildertheorie bewußt als Schutzmauer gegen die Idolatrie eingesetzt. Angesichts der Ambivalenz solcher Begriffe wie Nachahmung und Angleichung konnten sie gerade aufgrund der Begrenzung ihrer eigenen Lehre diese gleichzeitig energischer verteidigen. Denn ist Nachahmung des Göttlichen und Angleichung daran nicht höchste Pflicht und höchstes Vorrecht, die wahre Gnadengabe der Christenheit? Ex. 15, 11 kommentierend hat Origenes gesagt: „Niemand ist Gott gleich, weder potentiell noch von Natur aus . . . nur durch Gnade . . .“ Denn „. . . wenn es vom Bilde heißt, es sei seiner Vorlage gleich, so bezieht sich dies auf die Gnade, die im Bilde sichtbar wird, während die Substanzen von Bild und Vorlage ganz ungleich bleiben“<sup>148</sup>. Ein Text aus Johannes Chrysostomus' „Siebzehnter Homilie über den Hebräerbrief“, der in einer

<sup>144</sup> Vgl. Mansi, Concil. IX, 384 C. Vgl. auch ibid. 210 B ff. (Collatio IV, c. XVII). Vgl. ferner Johannes Philoponus, De opificio mundi VI, 9 f. besonders 10 (am Ende), hrsg. W. Reichardt (Leipzig, 1897) 244 f.: in seiner monophysitischen Polemik gegen Theodor von Mopsuestia vergleicht Philoponus den Begriff Theodors von der Beziehung Christi zum Vater mit dem heidnischen Begriff von der Beziehung zwischen Götterbildern und Göttern; vgl. auch Philoponus gegen Iamblichus bei Photius, Bibliotheca, Cod. 215, PG CIII, 708 B ff.

<sup>145</sup> Ibid. IV, 12. Vgl. R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste (Studi e Testi CXLI, Città del Vaticano, 1948) 246 ff., über die zweifelhafte Echtheit der von dem Konzil verwendeten Texte Theodors.

<sup>146</sup> Die Antithese: *Adoption/Geburt* ist eine der juristischen Anwendungen der Antithese: *thesis/physis*; vgl. Heinemann, op. cit. 163.

<sup>147</sup> De imaginibus, oratio III, PG XCIV, 1412 C f.

<sup>148</sup> In Exod. homil. VI, 5 GCS, Origenes, VI, 196 f. Ähnlicherweise bei Augustinus, Question. in Heptateuch., V, 4, loc. cit.



bedeutungsvollen Paraphrase bei Johannes von Damaskus erscheint, zeigt noch klarer, wie künstlerische Bilder mit der Gnade der neuen Ordnung verbunden werden konnten. Heb. 10, 1 steht: „Denn weil das Gesetz (d. h. das Alte Testament) nur einen Schatten der zukünftigen Güter enthält, nicht das Bild der Dinge selbst.“ Hier fügt Johannes Chrysostomus hinzu: „... nicht die Wahrheit selbst. Denn solange man die Umrisse wie bei einer Zeichnung nachzieht, entsteht (nur) eine Art Schatten; aber wenn leuchtende Töne und Farben daraufgesetzt werden, dann entsteht ein Bild.“<sup>149</sup> Johannes

<sup>149</sup> In Epist. ad Hebraeos (10, 1) homil. XVII, PG LXIII, 130: ... τουτέστιν οὐκ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν. Ἔως μὲν γὰρ ἂν ὡς ἐν γραφῇ περιάγη τις τὰ χαράγματα — (dies muß die echte Lesart sein, obwohl Migne [nach Montfaucon] im Texte selbst χρώματα behält und χαράγματα nur als Variante angibt; χαράγματα ist durch den unten zitierten Text von Cyrill von Alexandrien und durch die in Anm. 153 angeführten Acta belegt) — σκιά τις ἐστὶν ὅταν δὲ τὸ ἄνθος ἐπαλείψῃ τις καὶ ἐπιχρίσῃ τὰ χρώματα, τότε εἰκὼν γίνεται. Τοιοῦτόν τι καὶ ὁ νόμος ἦν. «(Σκιά γάρ)» φῆσιν, «(ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων)» (Heb. 10, 1), τουτέστι τῆς θυσίας τῆς ἀφέσεως. Vgl. auch In Epist. ad Hebr. (7, 1 ff.), homil. XII, ibid. 98: Οὕτω καὶ ἐν ταῖς σκιαγραφομέναις εἰκόσι γινόμενον ἴδοι τις ἂν ἐν ἐκείναις γὰρ ἔστι μὲν τι καὶ ὅμοιον, ἔστι δὲ καὶ ἀνόμοιον· διὰ μὲν γὰρ τῆς ἀπλῆς γραφῆς ὁμοίότης τις ἐστὶ τοῦ χαρακτῆρος· τῶν χρωμάτων δὲ ἐπιτεθέντων τότε φανερώς δεικνύται ἡ διαφορὰ, καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον. Ferner In prodigionem Iudae, homil. I, 4 (Schluß), ibid. XLIX, 379 (von Johannes von Damaskus angeführt, De imaginibus, oratio II, PG XCIV, 1316 A): Καθάπερ γὰρ οἱ ζωγράφοι ἐν αὐτῷ τῷ πίνακι καὶ τὰς γραμμὰς περιάγουσι καὶ τὴν σκιάν γράφουσι (Johannes von Damaskus: σκιαγραφοῦσι) καὶ τότε τὴν ἀλήθειαν τῶν χρωμάτων αὐτῷ ἐπιτιθέασιν, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς ἐποίησεν, als Er an demselben Tisch das jüdische Passah, welches nur τυπικὸν war, und zugleich das wahre des Neuen Testaments feierte. Vgl. auch Cyrill von Alexandrien, Epist. 41 (an den Bischof Acacius von Melitene), PG LXXVII, 217 B f.: Φαμέν δὲ ὅτι σκιά καὶ τύπος ὁ νόμος ἦν καὶ οἴον τις γραφὴ παρατεθεισα πρὸς θεῶν τοῖς ὀρώσι τὰ πράγματα. Αἱ δὲ σκῆαι τῆς τῶν γραφόντων ἐν πίνακι τέχνης τὰ πρῶτα τῶν χαράγματων εἰσὶν αἷς εἶπερ ἐπενεχθεῖεν τῶν χρωμάτων τὰ ἄνθη, τότε δὴ τότε τῆς γραφῆς ἀποστράπτει τὸ κάλλος; dieser Text ist zitiert in den Akten des 2. Konzils von Nizäa (vgl. Mansi, Concil. XIII, 11 B), wo der Briefempfänger Acacius von Skythopolis heißt. Cyrill

von Damaskus schreibt, als Zitat des Chrysostomus<sup>150</sup>, Melchisedech sei sozusagen ein „Bild“<sup>151</sup> Christi gewesen, aber nur in dem Sinne, wie man des Malers Entwurf (σχίσμα), der als Untermalung dem farbigen Bild vorausgeht, den „Schatten“ des farbigen Bildes nen-

etwas jüngerer Zeitgenosse, Diadochus von Photice (vgl. De perfectione spirituali [Centum Capita] 89, hrsg. und übers. E. des Places, S. J. [Paris, Lyon, 1943] 151) gebrauchte das Beispiel von Untermalen und Ausführen eines Bildes in einer etwas anderen Art: ersteres ist das Bild Gottes im Menschen, das der Mensch auf Grund der Schöpfung besitzt und das durch die Taufe wieder hergestelltes Leben erworben werden muß; über diese Unterscheidung vgl. S. 160 ff. oben. Was σκιαγραφία und damit verwandte Begriffe anbelangt, muß bemerkt werden — und hier verdanke ich wertvolle Hinweise Professor Panofsky — daß sie in der Antike zuerst nicht ein „Untermalen“ bedeuteten, sondern das Malen eines Schattens, welches die Erfindung des Apollodorus von Athen im späten 5. Jahrhundert war. Die von Platon bis Photius vorhandenen Texte sind sehr gründlich untersucht worden von E. Pfuhl, Apollodorus ὁ σκιαγράφος, in: Jahrbuch des kaiserl. deutschen archäologischen Instituts XXV, 1910 (1911) 12 ff.; R. Schöne, Σκιαγραφία, ibid. XXVII, 1912 (1912) 19 ff.; Pfuhl, Skiagraphia, ibid., 227 ff.; id., Malerei und Zeichnung der Griechen II (München, 1923) 674 ff.; P.-M. Schuhl, Platon et l'art de son temps (Paris, 1933) 10 ff.; über die Beziehung zwischen *skiagraphia* und *scenographia* vgl. E. Panofsky, Die Perspektive als symbolische Form, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925 (1927) 301 ff. Wahrscheinlich hat der Begriff *skiagraphia* zuerst in der Zeit des Hellenismus die Bedeutung einer Skizze oder Untermalung angenommen: Vitruvius, De architectura I, 2, 2 (Rose; I 2, 8 Choisy) gebraucht den gleichbedeutenden Begriff *adumbratio* in jenem Sinne; vgl. auch Acta Joannis 27 (aus dem späten 2. Jahrhundert) hrsg. Lipsius und Bonnet 165. Vgl. ferner, Plinius, Naturalis Historia XXXV 3 (5) [15], 12 (43) [151], worin die Kunst des Malens und Modellierens vom Nachzeichnen der Konturen eines menschlichen Schattens abgeleitet wird; ähnlich Athenagoras, Legatio pro christianis 17, PG VI, 924 A, der das Wort *σκιαγραφία* in diesem Zusammenhang gebraucht hat. Vgl. auch Philostratus Major, Leben des Apollonius von Tyana, II, 22. Die Terminologie von Johannes Chrysostomus, Cyrill und Johannes von Damaskus steht in klarer Beziehung zu der von Athenagoras und Philostratus.

nen könnte, mit anderen Worten: Melchisedech ist kein wahres Bild (wogegen ein künstlerisches Bild Christi dieses ist). „Deshalb wird das Gesetz ein Schatten genannt, aber die Gnade Wahrheit, und das Zukünftige (d. h. das, was nach dem Ende dieser Welt sein wird) heißt Dinge (πράγματα, d. h. Realität). Wie also das Gesetz und Melchisedech der vorausgehende Entwurf (προσάκμα) des farbigen Bildes sind, so sind Gnade und Wahrheit das farbige Bild, und so ist das, was zur kommenden (d. h. eschatologischen) Welt gehört, Wirklichkeit (πράγματα). Die alte Heilsordnung ist also eine Figur (τύπος) einer Figur und die neue eine Figur des Wirklichen“<sup>152</sup>. Hier hat der erste große Bilder-Theologe das Ziel allen byzantinischen Denkens über die Ikonen erreicht. Er hat zu seiner eigenen Befriedigung und mit beträchtlicher Wirkung auf die folgenden Generationen bewiesen, daß Bilder insofern wahrheitsgetreu

<sup>150</sup> Es war mir nicht möglich, einen gedruckten Text des Johannes Chrysostomus zu finden, der genau dem des Johannes von Damaskus entspräche; die Paraphrase der letzteren mag von ihm selber stammen oder von einer anderen Manuskript-Tradition des Kommentars von Johannes Chrysostomus herrühren oder auch von einer *catena*; vgl. R. Devreesse, Dictionnaire de la Bible, Supplément I (Paris, 1928) 1211 ff., s. v. Chaines exégétiques grecques. Die eigene Anthologie des Johannes von Damaskus aus den Kommentaren des Johannes Chrysostomus zum hl. Paulus enthält keinen ähnlichen Text zum Hebräercommentar (vgl. PG XCV, 439 ff.).

<sup>151</sup> Der Begriff εικών ist hier mit τύπος im Sinne der Vorbereitung gleichbedeutend.

<sup>152</sup> De imaginibus, oratio III, PG XCIV, 1361 D f. (auch oratio I, ibid. 1269 D f., oratio II, ibid. 1312 D): Καί πως εικών τοῦ δευτέρου τοῦ πρώτου, ὁ Μελχισεδὲκ τοῦ Χριστοῦ ὡσπερ ἂν τις εἶποι σκιάν τῆς γραφῆς τῆς ἐν χρώματι τὸ πρὸ ταύτης σκίασμα τοῦ γραφῆως. Διὰ τοῦτον γὰρ ὁ νόμος καλεῖται σκιά ἡ δὲ χάρις ἀλήθεια, πράγματα δὲ τὰ μέλλοντα. Ὡστε ὁ μὲν νόμος καὶ ὁ Μελχισεδὲκ προσάκμα τῆς ἐν χρώμασι γραφῆς, ἡ δὲ χάρις, ἡ ἀλήθεια ἡ ἐν χρώμασι γραφή, τὰ πράγματα τὰ μέλλοντος αἰῶνος, ὡς εἶναι τὴν Παλαιάν τύπου τύπον, καὶ τὴν Νέαν τῶν πραγμάτων τύπον. Über den Begriff des Bildes als Wahrheit vgl. Anm. 112, das Zitat aus Philostratus. Die hier besprochenen Texte des Johannes Chrysostomus und des Johannes von Damaskus sind bei H. de Lubac, S. J., Corpus Mysticum (Paris, 1949) 219, Anm. 55 zitiert;

sind, als die Wahrheit selbst auf dieser Erde überhaupt sichtbar werden kann. Und von Christus, der *die* Wahrheit selbst ist, darf es der Menschwerdung wegen Bilder geben, weil seine Gottheit sichtbares Fleisch angenommen hat. Dieser Schlußstein des bilderfreundlichen Gedankengebäudes war schon von den Vätern der sogenannten Quinisexta vorweggenommen worden. Der berühmte 82. Kanon dieser Synode von Konstantinopel verlangte, daß künftig in Gemälden die Gestalt des Gotteslamms, des Heilandes, auf die Johannes der Täufer hinweist, ersetzt werden solle durch das Bild Christi in seiner Menschheit; denn Gnade und Wahrheit seien den Figuren und Schatten, der Typologie und dem Symbolismus vorzuziehen<sup>153</sup>.

Vgl. auch seine Bemerkungen und Texte, *veritas, imago, figura*, usw. betreffend, ibid. 210 ff., 248 ff. Vgl. z. B. den folgenden Text des hl. Ambrosius, der in bezeichnender Weise von Johannes von Damaskus und sogar von Johannes Chrysostomus abweicht: *Umbra in Lege, imago vero in Evangelio, veritas in caelestibus* (In Psalm. XXXVIII Enarratio, c. 25, PL XIV, 1051 C; de Lubac, op. cit., 219; vgl. auch Dürig, *Imago* 31). Es sei hier im Vorübergehen auf die Beziehung zur frühchristlichen und mittelalterlichen Typologie in Theologie, Literatur und Kunst und auf eine entfernte Verbindung mit dem späteren Joachimitischen Begriff des 3. Zeitalters des Heiligen Geistes (vielleicht griechisch beeinflusst) hingewiesen. Über die Entwicklung des Begriffs „Figur“ (τύπος, figura), vor allem im lateinischen Westen, aber auch für einige Bemerkungen zu entsprechenden griechischen Begriffen τυπος, μορφή, εἶδος, σχῆμα usw. vgl. E. Auerbach, *Figura*, in: *Neue Dantestudien* (Istanbuler Schriften V, Istanbul, 1944). Eine ins einzelne gehende Untersuchung der einschlägigen griechischen Begriffe (besonders *χαρακτήρ*) in ihrer Beziehung zum Bildkonzept wäre dankenswert.

<sup>153</sup> Vgl. Mansi, Concil. XI, 977 E — 980 A: Ἐν τισι τῶν σεπτῶν εἰκόνων γραφαῖς ἀνωτὸν δακτύλῳ τοῦ προδρομοῦ δεικνύμενος ἐγγρατάται. . . Τοὺς οὖν παλαίους τύπους καὶ τὰς σκιάς ὡς τῆς ἀληθείας συμβολαίτε καὶ προχαράγματα παραδεδομένους τῇ ἐκκλησίᾳ κατασπαζόμενοι τὴν χάριν προτιμῶμεν καὶ τὴν ἀλήθειαν ὡς πληρωμα νόμου ταύτην ὑποδεξάμενοι. Ὡς ἂν οὖν τὸ τέλειον κἂν ταῖς χρωματουργίαις ἐν ταῖς ἀπάντων ὄψεσιν υπογράφηται τὸν τοῦ αἰῶνος τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου ἀνοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα καὶ ἐν ταῖς εἰκόσιν ἀπὸ τοῦ νῦν ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ ἀνοῦ ἀναστηλοῦσθαι ὀρίζομεν. . . Dieser Text wurde von den Bilderverteidi-

Auf die unvermeidbare Frage: glaubten Theologen, wie Johannes von Damaskus, Nikephorus und Theodor von Studion wirklich, daß Christus und die Heiligen genau so ausgesehen hätten, wie sie in ihren Bildern erschienen? — heißt die Antwort: ja und nein. Ähnlichkeit im Sinne des Portraits war ihnen eher selbstverständlich, als daß sie sie ausdrücklich betonten. Aber es wurde Raum gelassen für mehr oder weniger Ähnlichkeit, je nach der Geschicklichkeit des Malers, die authentischen Gestalten abzubilden. Dobschütz hat in seinem wertvollen Buch „Christusbilder“ die gründlichste Studie über die sogenannten *acheiropoietai* vorgelegt, d. h. über Bilder, von denen angenommen wurde, daß sie ohne das Mittel menschlicher Hände entstanden seien und daß sie ihre wahre Ähnlichkeit durch den Abdruck des Angesichts selbst oder durch andere wunderbare Mittel erhalten hätten. Er hat gezeigt, daß das frühere Interesse an diesen *acheiropoietai* genau zur Zeit des Bilderstreites nachließ. Die Bilderlehre des 8. und 9. Jahrhunderts legte vergleichsweise wenig Gewicht auf die *acheiropoietai* und auf ihren Anspruch wunderbarer Ähnlichkeit<sup>154</sup>. Diese Tatsache hat durch das Buch von André Grabar „Martyrium“ eine weitere Erhellung erhalten. Er hat dargetan, wie vom 7. Jahrhundert an die Ikonographie der *martyria*, die vom Gedächtnis der heiligen Stätten Palästinas und ihrer malerischen Ausschmückung beherrscht war, in Byzanz durch ein andersartiges ikonographisches Programm ersetzt wurde; wie gleichzeitig die Ikonen in der byzantinischen Frömmigkeit den Platz der Reliquien einzunehmen begannen<sup>155</sup>. Vielleicht kann man sagen, daß in der dem Bilderstreit unmittelbar vorausgehenden Zeit und während desselben die byzantinische Auffassung von Religion und Kunst sich vom Historischen zum Spekulativen hin wandelte und daß daher auch das Problem der Ähnlichkeit der Bilder mehr in philosophischem als in praktischem Sinne behandelt wurde. Die Glaubwürdigkeit der großen Kunst-Gestalten:

gern wiederholt angeführt; vgl. z. B. Mansi, op. cit., XII, 1123 E ff., XIII, 40 E f.

<sup>154</sup> E. v. Dobschütz, Christusbilder (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XVIII, N. F. III, 1899) besonders 276 ff.

<sup>155</sup> A. Grabar, Martyrium II (Paris, 1946) 351 ff.

Christus, Muttergottes und die Heiligen, schien sichergestellt, in ihrer Darstellung wurde Exaktheit verlangt, und es blieb nur noch, den Gläubigen darauf aufmerksam zu machen, daß ein Bild beides sei: gleich und ungleich dem Original gegenüber, und mit dem Prototyp nur insofern identisch, als es ihm gleich war. Das taten Johannes von Damaskus, die Väter von Nizäa und die anderen großen Theologen, die über Bilder schrieben, in reichem Maße und wandten dabei ihre platonisch-aristotelische und patristische Bildung nicht ohne Geschick an.

Daß ein Bild seinem Prototyp ähnlich sein solle, war ein Punkt, in welchem byzantinische Bildergegner und -verteidiger übereinstimmten, obwohl sie sehr verschiedene Schlüsse daraus zogen. Es gab noch einen Punkt der Übereinstimmung zwischen ihnen. Weder die Bilderfreunde noch die Bildergegner im Byzanz des 8. und 9. Jahrhunderts stellten den Gebrauch oder die Verehrung von Kaiserbildern in Frage, Verehrung natürlich als *proskynesis timetike*, im Unterschied zur *proskynesis latreutike*, die Gott allein auch bei den Bilderverehrern vorbehalten blieb. Ein Studium der patristischen Vorläufer der byzantinischen Bilderlehre hat — selbst in den wenigen zitierten Beispielen — eine enge Verbindung gezeigt zwischen dem Begriff des kaiserlichen Bildes und dem des Christus- oder Heiligenbildes. Von Origenes bis Theodor von Studion und weiterhin sind immer und immer wieder die vom kaiserlichen Bildwesen genommenen Beispiele zur Definition der Natur und Tragweite eines religiösen Bildes verwendet worden<sup>156</sup>. Die Entwicklung des religiösen Bildbegriffs kann nicht ohne Bezugnahme auf die Geschichte der Kaiserverehrung verstanden werden, im östlichen Christentum noch weniger als anderswo.

<sup>156</sup> Ein auffallendes Beispiel einer solchen Praxis (dessen Kenntnis ich Prof. Albert M. Friend Jr. verdanke) ist in den Akten des 8. ökumenischen Konzils (im Jahre 869 in Konstantinopel abgehalten) zu finden; vgl. Mansi, Concil. XVI, 388 C—D. Dort wurde einem Nachzügler der besiegten bilderfeindlichen Bewegung eine kaiserliche Münze vorgehalten, auf der sehr wohl das Bild Christi außer dem Bilde des Kaisers Basilius I. geprägt gewesen sein mag (s. unten Anm. 168), und der Bilderfeind wurde erfolglos ermahnt, dem „theandrischen“ Bilde unseres Herrn dieselbe Ehrenbezeugung zu erweisen, die er dem Bilde des irdischen Herrschers zu geben willens war.

Ich kann hier nicht versuchen, diese Geschichte zusammenzufassen, sondern lediglich die Aufmerksamkeit auf einige ihrer Berührungspunkte mit der Ideologie von Bildähnlichkeit und Nachahmung lenken. In den neupythagoreischen, pseudoepigraphischen „Abhandlungen über das Königtum“ von Ekphantus, Diotogenes und Sthenidas<sup>157</sup> erscheint die Idee der menschlichen Gottebenbildlichkeit in einer sehr wichtigen Abwandlung: nicht der Mensch als solcher, sondern der König ist hier nach Gott als seinem Modell geschaffen; er ist Nachahmer Gottes *par excellence*, während der gewöhnliche Mensch nur das Bild des königlichen Archetyps ist<sup>158</sup>. Es scheint, daß die berühmten Verse der Genesis ebenso wie hellenistische Quellen in einer monarchischen Ideologie verschmolzen, deren Ursprünge man mindestens bis zu den orientalisierten hellenistischen Monarchien der Ptolemäer und Seleukiden zurückverfolgen kann<sup>159</sup>. Norman H. Baynes hat wahrscheinlich gemacht, daß Eusebius von Cäsarea diese oder ähnliche Schriften kannte, als er seine nicht völlig christianisierte Auffassung vom Herrscher, von

<sup>157</sup> Les Traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas, hrsg. L. Delatte (Liège-Paris, 1942). Vgl. auch E. R. Goodenough, in: The Political Philosophy of Hellenistic Kingship, Yale Classical Studies I (New Haven, 1928) 53 ff. Delatte datiert jene Abhandlungen recht überzeugend in das erste oder zweite Jahrhundert der christlichen Ära; Goodenough aber meint, sie stammten aus der hellenistischen Zeit, die sie jedenfalls auf manche Weise widerspiegeln.

<sup>158</sup> Vgl. vor allem Ekphantus, hrsg. von L. Delatte, loc. cit., 27 f. (272, 9–273, 2) und Delattes Kommentar dazu, 177 ff., worin er argumentiert, daß Ekphantos hier den von Klemens von Alexandrien zitierten Text von Eurysos (vgl. oben S. 170) benützt und vom Menschen im allgemeinen auf den König übertragen hat.

<sup>159</sup> Vgl. z. B. die berühmte Inschrift für Ptolemaios V Epiphanes auf dem Stein von Rosette, worin der König εὐών ζῶσα τοῦ Διός genannt wird; über die mehrfachen Verbindungen zwischen dieser hellenistischen Ideologie und gewissen Begriffen des AT und NT vgl. W. Bousset, Kyrios Christos (Göttingen, 1921) 150 ff., 200 ff., 244 ff. Über den nahestehenden Begriff vom König als dem lebendigen Gesetze vgl. A. Steinwenter, ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ, in: Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, LXXXIII, 1946 (1947) 250 ff.

Konstantin dem Großen als Gottes Bild, Nachahmer und Statthalter auf Erden entwickelte<sup>160</sup>. Dasselbe mag für Synesius von Cyrene gelten<sup>161</sup>, am Ende des 4. Jahrhunderts, und für seinen heidnischen Zeitgenossen Themistius<sup>162</sup>.

Auch in dieser Hinsicht steht also Byzanz, das die neupythagoreisch-Eusebische Ideologie allmählich mehr verchristlichen sollte, in einer langen Tradition der griechisch sprechenden Welt. Doch ist hier eine recht interessante Beobachtung am Platz. Während in der Entwicklung der patristischen und byzantinischen Trinitäts- und Bilderlehre das *Kaiserbild* als wichtiges Gleichnis diente, lief die Auffassung *des Herrschers selber als Bild* oder Nachahmer Gottes neben dem ideologischen Bereich religiösen Bilderwesens her, aber griff nicht hinüber. Mit anderen Worten: die Beziehung zwischen Gott und Herrscher ist in der Theorie über das religiöse Bild nie eingesetzt worden. Gewiß, eine Metapher wie „der Herrscher als Bild“ eignet sich nicht zu weiterem metaphorischen Gebrauch, wie es erforderlich wäre, um den Kaiser als Bild Gottes mit einem Kunstwerk als Bild eines Prototyps zu vergleichen. Aber dies kann nicht der einzige Grund dafür gewesen sein, daß die Beziehung Kaiser–Gott solcherart nicht gebraucht wurde; denn die einfache Gott-Mensch-Beziehung diente ja gerade als solch ein Gleichnis<sup>163</sup>.

<sup>160</sup> Vgl. z. B. De vita Constantini, I 5, GCS, Eusebius I 9; Oratio tricennialis I (Schluß), II, ibid., 199 f. Vgl. N. H. Baynes, Eusebius and the Christian Empire, in: Mélanges Bidez (Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale, II, Brüssel, 1934) 13 ff.; dazu K. M. Setton, Christian Attitude towards the Emperor (s. oben Anm. 8) 47 ff.

<sup>161</sup> Vgl. De regno IX (9c), rec. N. Terzaghi, Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula II/1 (Rom, 1944) 20, worin der Kaiser Arkadius ein bewegtes und beseeltes Gottesbild genannt wird (ἄγαλμα . . . κινούμενον . . . καὶ ἔμπνουν); hierin liegt eine Verschmelzung mit dem Begriff νόμος ἔμπνυχος vor (vgl. Anm. 158); vgl. auch Setton, op. cit. 152 ff.

<sup>162</sup> In bezug auf Themistius, vgl. die zahlreichen Hinweise in L. Delatte, Les Traités de la royauté, op. cit., 156 ff.

<sup>163</sup> Vgl. oben S. 158 ff. Jedoch muß daran erinnert werden, daß diese beiden Beziehungen in der biblisch-platonischen Tradition oft vermengt wurden: einerseits ist der vollkommene Mensch als solcher schon ein König (entsprechend dem platonischen Begriff vom königlichen Philo-

Ich glaube, daß diese Tatsachen vielmehr die wachsende Erkenntnis bestärken, daß das byzantinische religiöse Leben nicht so gesehen werden darf, als sei es von einem alles durchdringenden *Caesarpapismus* erstickt worden. Die tieferen Schichten der Lehre und Spiritualität, zu denen die heiligen Ikonen gewiß gehörten, wurden durch die Stellung des Kaisers in der Kirche nur unter außer-

sophen und dem biblischen sowohl von Adams königlichem Charakter wie auch von der Herrschaft Gottes in jedem wahren Christen); andererseits stellt der Herrscher Gott auf eine besondere Weise und in führender Stellung dar. So war Moses für Klemens von Alexandrien (vgl. vor allem Stromata I 24, GCS, Clemens Alex., II, 99 ff. [158, 1 ff.]) und vor diesem für Philo (vgl. De vita Mosis II, 1 ff., hrsg. Cohn und Wendland, loc. cit. IV, 200 ff.) der Inbegriff königlicher Philosophie, des weisen Mannes, der zugleich König ist, und des Königs, der zugleich ein Weiser ist. Klemens hielt es für sicher, daß Platons Begriff vom König-Philosophen seinen Ursprung im Alten Testament hatte (vgl. z. B. Stromata I, 25, loc. cit. 103 [165, 1], II, 5, ibid. 123 ff. [20, 1 ff.]). Bei Klemens ist das Interesse für die königliche Würde des Menschen viel stärker als für das Königtum im politischen Sinne; die *topoi* des besetzten Bildes (*ἄγαμα ἔμψυχον*, vgl. Protrepticus 10, GCS, Clemens Alex., I, 71 [98, 3]), und des lebendigen Gesetzes (*νόμος ἔμψυχος* vgl. Stromata I, 26, II, 4, ibid., II, 104 [168, 1], 122 [18, 4 ff.]) sind hier in einem authentisch biblischen und platonischen Sinne auf den Menschen bzw. auf Moses, und nicht in hellenistischer Art auf den Herrscher angewandt. Ähnlich Gregor von Nyssa, De officio hominis 4, PG XLIV, 136 C, über den Menschen als *ἔμψυχος εἰκὼν* (zitiert von Johannes von Damaskus, De imaginibus, oratio I, PG XCIV, 1268 D f.); vgl. Setton, op. cit., 201. Doch kannte Klemens von Alexandrien höchstwahrscheinlich die Ideologie des hellenistischen Königtums; für seinen echten Gnostiker benutzt er den typisch hellenistischen Begriff des königlichen Wohltuens: *εὐεργέτων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ* (vgl. Stromata II, 19, loc. cit. II, 166 [97, 1 f.]; vgl. auch das *Εὐεργέτης*-Attribut Ptolemäus' III). Vgl. die Studie von Ernst H. Kantorowicz (Anm. 138) für eine ausführliche Erörterung der Beziehung zwischen den Begriffen vom Menschen im allgemeinen und vom Herrscher im besonderen, insofern beide Ebenbilder Gottes sind. Vgl. auch F. E. Cranz, Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea, in: Harvard Theological Review XLV (1952) 47 ff., und vor allem 51–56.

ordentlichen Umständen berührt, etwa durch das Aufkommen einer neuen Häresie, und dafür ist der Bildersturm selber das beste Beispiel. Christi Wort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“<sup>164</sup> blieb ein Grundsatz auch in der östlichen Christenheit.

Origenes, in vieler Hinsicht der Vater des orthodoxen und des heterodoxen byzantinischen Denkens, gibt eine wichtige allegorische Erklärung dieses berühmten Bibelverses, eine Erklärung, die von offener Bedeutung auch für die Bilderlehre ist<sup>165</sup>. Er stellt das Kaiserbild auf dem Steuergroschen und das Gottesbild in der Seele des Menschen in Gegensatz zueinander. „Wenn Christus sagte, Gib dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist, so meinte er damit: Wirf das irdische Bild ab, so daß du die Person des himmlischen Bildes anziehen<sup>166</sup> und so Gott geben kannst, was Gottes ist.“ In Origenes' Exegese ist das Kaiserbild als Symbol dieser Welt eine Analogie zum Menschen geworden, der nach Gen. 2, 7 aus Erde gemacht ist, und der Mensch nach himmlischem oder göttlichem Bilde<sup>167</sup> ist analog zum Bilde Christi, welches nicht auf dem

<sup>164</sup> Mt 22, 21.

<sup>165</sup> Vgl., In Lucam homil. XXXIX, GCS, Origenes, IX, 230: „Quod ergo ait: 'reddite, quae sunt Caesaris, Caesari', hoc dicit: deponite personam 'choici', abjicite imaginem terrenam, ut possitis vobis personam caelestis imponentes reddere, 'quae sunt Dei, Deo'.“ Vgl. In Matthaum, Tom. XVII, 27, ibid. X, 658 ff.

<sup>166</sup> Vgl. 1 Kor. 15, 49: „Und wie wir das Bild des (ersten) Staubgeborenen getragen haben, werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen.“ Der erste Teil dieses Verses bezieht sich auf Gen. 2, 7: „Da bildete Gott der Herr den Menschen aus dem Staub der Ackerscholle.“ Der zweite Satz von Gen. 2, 7 wird in 1 Kor. 15, 45 angeführt: „So ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen“; und der Apostel fährt fort: „der letzte Adam zu einem lebendigmachenden Geist.“ Der letzte Adam, der himmlische, ist Christus. Vgl. Anm. 27.

<sup>167</sup> Dies ist der Mensch, der Christus nachlebt, d. h., der, der „den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen“ hat und „den neuen angezogen, den, der sich (ständig) erneuert zur Erkenntnis, nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat“. (Kol. 3, 9 f., Gen. 1, 26). Obwohl Origenes Kol. 3, 9 f. und Gen. 1, 26 an dieser Stelle nicht zitiert hat, schließt doch seine Bezugnahme auf das Christusbild im Menschen (1 Kor.

kaiserlichen Groschen zu sehen war — man ist versucht, hinzuzufügen: noch nicht. Daß Christus und der Kaiser auf byzantinischen Münzen erscheinen *konnten* — zuerst während der Regierung Justinians II. um 700 und dann fortlaufend vom Ende des Bilderstreites bis zum Ende des Reiches<sup>108</sup> — dies war in gewissem Sinne eine Erfüllung der Allegorie des Origenes und eine Verwirklichung der patristischen Bilderlehre im allgemeinen.

15, 49) und auf das Irdische im Menschen (Gen. 2, 7) diese beiden anderen Verse mit ein; mit anderen Worten: das geistige Gottesbild im geschaffenen Menschen nach Gen. 1, 26 einerseits und andererseits dessen Erneuerung nach Kol. 3, 9 (vgl. auch Röm. 12, 2; 2 Kor. 3, 18; usw.). Über die Auslegung von Gen. 1, 26 nach Origenes vgl. oben S. 162, Anm. 58.

<sup>108</sup> Vgl. W. Wroth, Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum, I (London, 1908) XCII, XCIV. Über die Einsetzung des Kaiserbildes anstelle des Bildes Christi durch die Ikonoklasten-Kaiser vgl. A. Grabar, L'Empereur dans l'art byzantin (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fasc. LXXV, Paris, 1936) 167 ff.; P. Lucas Koch, Christusbild-Kaiserbild, in: Benediktinische Monatsschrift XXI (1939) 85 ff.; auch den zweiten meiner in Anm. 82 zitierten Aufsätze.

L'homme et son destin, d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale. Louvain — Bruxelles, 28 Août — 4 Sept. 1958. Louvain et Bruxelles: Editions Nauwelaerts 1960, S. 347—359.

## ZUR ENTWICKLUNG DER FRÜHSCHOLASTISCHEN LEHRE VON DER GOTTEBENBILDlichkeit DES MENSCHEN

Von LUDWIG HÖDL

Die historische theologische Forschung hat in mehreren stattlichen Untersuchungen das Thema der Gottebenbildlichkeit des Menschen aufgegriffen. Irenäus und Klemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius und Gregor von Nyssa, Theologen aus der alten Zeit, und Thomas von Aquino aus dem Mittelalter haben ihre verdiente Beachtung gefunden<sup>1</sup>. Die historische Forschung will nicht nur die Kenntnis der Dogmengeschichte erweitern, sie will die Quellen erschließen, aus denen die gegenwärtige kirchliche Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen geflossen ist. Von den Quellen her muß dieses zentrale Thema der christlichen Anthropologie neu befruchtet werden, denn es läßt sich nicht leugnen, daß die Theologie der Gottebenbildlichkeit im Laufe der Geschichte sehr an Bedeutung verloren hat.

„Die geltende katholische Lehre kennt zweierlei Gottebenbildlichkeit im Menschen, ein natürliches und ein übernatürliches Gott-

<sup>1</sup> E. Peterson, L'immagine di S. Ireneo, in La Scuola Cattolica, 69, 1941, p. 46—54; A. Mayer, Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien, in Studia Anselmiana 15, Herder-Rom, 1942; H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, in Théologie, études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon, 34, Aubier, 1956; R. Bernard, L'image de Dieu d'après S. Athanase, in Théologie, 25, Aubier, 1952; R. Leys, L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyse, in Museum Lessianum, l'édition Universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1951; M. J. de Beaucueil, L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin, in Étud. et Rech., cahiers de Théol. et de Phil., 8, Paris, 1952, p. 45—82.

ebenbild.“<sup>2</sup> Diese Lehre kommt sprachlich und sachlich von weit her, sie hat ihre charakteristische Ausgestaltung in der scholastischen Theologie erfahren, die nicht müde wurde, nach dem Unterscheidenden und Charakteristischen von „imago“ und „similitudo“ zu fragen. Die fröhscholastische Theologie war in diesen Bemühungen ebenso eifrig wie erfolgreich. Über diesen literarischen Eifer und theologischen Erfolg in der frühen Zeit der Scholastik soll diese Mitteilung berichten. Näherhin handelt sie:

1. Von den literarischen und geistigen Grundlagen der scholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

2. Von den scholastischen Unterscheidungen in dieser Lehre.

### 1. Die literarischen und geistigen Grundlagen

a) Die unbestrittene literarische Autorität der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist der hl. Augustinus. Unter seinem Namen wurden aber in der Schule nicht nur echte Schriften und Lehrmeinungen überliefert; der literarische Einfluß der pseudo-augustinischen Traktate und Sentenzen ist ebenso groß. Mit einer gewissen Vorliebe lasen die frühen Theologen zum Thema der Gottebenbildlichkeit des Menschen Augustins 15 Bücher über die Trinität. Das trinitarische Verständnis der imago Dei geht letztlich auf dieses Werk zurück. Ferner fand Augustins Schrift „De quantitate animae“ viel Beachtung. Cod. lat. 227 der Universitätsbibliothek in Erlangen enthält eine Zusammenfassung und verkürzende Bearbeitung dieses augustianischen Dialogs, die für solche „studiosi“ hergestellt wurde, denen die „libri“ des Kirchenvaters fehlten<sup>3</sup>.

Unter den unechten Schriften Augustins spielt der liber „De spiritu et anima“, der gemeinhin Alcher von Clairvaux zugeschrie-

<sup>2</sup> G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Die Einheit in der Theologie, München, 1952, p. 174.

<sup>3</sup> Cod. lat. 227, Universitätsbibliothek Erlangen, f. 150v–168v: „Quae de opere beati Augustini decerpsi studiosis, quibus libri desunt, tradere curavi...“

ben wird, eine bedeutende Rolle<sup>4</sup>. Diese Schrift ist strenggenommen keine Quelle, sondern bereits ein Zeugnis der fröhscholastischen imago-Lehre. Die handschriftliche Überlieferung zeigt aber, daß das Werk ungemein gern gelesen wurde. Es fehlte in keiner größeren Klosterbibliothek des 13. Jahrhunderts. „De spiritu et anima“ ist ein beachtliches Zeugnis der scholastisch-monastischen Theologie und darf nicht allein nach den modernen text- und quellenkritischen Maßstäben gemessen werden. Unter dem Namen Augustins wird ferner die aus dem Einflußbereich Alkuins stammende Schrift „De dignitate conditionis humanae“ angeführt und verwertet. Dieser Traktat wurde auch dem hl. Ambrosius zugeeignet. Als vermeintliche Vaterschrift hatte der Traktat seinen Teil zur scholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen beigetragen<sup>5</sup>.

Von den lateinischen Kirchenvätern und Theologen werden neben Augustinus, Ambrosius, Fulgentius (unter dem Namen des Augustinus), Isidor von Sevilla, Hilarius und Beda erwähnt. Die griechisch schreibenden Väter und Theologen werden in der Frühzeit kaum erwähnt. Mit dem endenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert macht sich zusehends der Einfluß des Johannes Damascenus geltend. Gelegentlich wird sogar Basilius erwähnt<sup>6</sup>.

b) Zu den grundlegenden theologischen Voraussetzungen der scholastischen imago-Lehre zählt die Unterscheidung zwischen Leib und Seele. Diese Unterscheidung und Vorentscheidung zugunsten der Seele ist im Hinblick auf die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nicht selbstverständlich, und zwar sowohl sprachlich wie sachlich.

Die „Glossula vocabulorum in Genesim“ des Clm. 22307, einer Handschrift mit frühestem Lehrgut der Schule Anselms von Laon,

<sup>4</sup> PL 40, 779–832; vgl. über die Verfasserfrage, Dictionnaire de Spiritualité I, p. 294.

<sup>5</sup> Zur Textgeschichte vgl. M. Schmaus, Das Fortwirken der Augustinianischen Trinitätspsychologie bis zur Karolingischen Zeit, in „Vitae et Veritati“, Festgabe für Karl Adam, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1956, 51 Anm. 2.

<sup>6</sup> Vgl. Richard Fishacre O.P., In Sent. II d. 16, Cod. lat. 57, Oxford, Balliol College, f. 113va.

weiß um die Meinung, nach der auch der Leib Träger der „imago Dei“ ist. Sie fügt aber hinzu, daß man die Vertreter dieser Lehrmeinung „nicht einmal hören sollte“. Die Glossula begründet die ablehnende Haltung mit der Tatsache, daß das sinnliche Leben im Leibe dem Menschen und dem Tiere gemeinsam ist<sup>7</sup>. Der Leib kann darum nicht Grundlage der Gottebenbildlichkeit sein. Diese Einstellung ist für die fröhscholastische Theologie kennzeichnend.

Zu Beginn der Hochscholastik bezog Richard Fishacre († 1248), der zweite Dominikanertheologe an der Universität Oxford, die Würde der Gottebenbildlichkeit auch auf den menschlichen Leib<sup>8</sup>:

„Gleichwie die Seele gemeinhin vor allen Dingen hier im Pilgerstand Gottebenbild heißt, dort im Vaterland aber, wo sie Gott schauen wird, Gleichbild heißt, also ist auch der menschliche Leib, wenn man so sagen darf, unter allen und vor allen Leibwesen Gottebenbild; und er wird im Vaterland durch Anschauung des Leibes Christi Gleichbild sein, ähnlich wie die Seele durch die Anschauung der Gottheit (Gleichbild wird)“.

Diese gelegentlichen Ansätze zu einer Theologie der Gottebenbildlichkeit des menschlichen Leibes ändern nichts an der Tatsache, daß die Schule gemeinhin die „imago Dei“ ausschließlich in die Seele verlegte; sie weisen aber auf Grenzen der scholastischen imago-Lehre hin, die zu überschreiten sind.

Eine andere Grundüberzeugung der Schule war die Unterscheidung von „imago“ und „similitudo“. Und auch diese Unterscheidung ist im Hinblick auf die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments sachlich und sprachlich nicht selbstverständlich. Die Schultheologen haben viel Zeit und Mühe verwendet, das Unterscheidende von „imago“ und „similitudo“ herauszustellen. Die vielfachen Unterscheidungslehren bezeugen diese Anstrengung. Der Wortlaut von Gen. 1, 26 schien diese Anstrengungen zu

<sup>7</sup> Clm 22307 f. 5: „Nec audiendi sunt qui dicunt hominem in corpore Dei imaginem habere. Hanc enim potius cum animalibus commune habemus, quia quomodo ea V sensus corporis habent, ita et nos. In anima quippe imaginem Dei habemus...“

<sup>8</sup> In Sent. II d. 16, Cod. lat. 57, Oxford Balliol College, f. 114rb.

fordern. Das Schöpfungswort „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“ war für den scholastischen Theologen ein geheimnisvolles und inhaltsträchtiges Wort Gottes. Richard Fishacre, der oben erwähnte Oxforder Dominikanertheologe, nennt es „abgründig, inhaltsreich und fruchtbar“<sup>9</sup>. Jedes einzelne Wort gab dem Denken Fragen auf: In der pluralischen Form des „faciamus“ sah man einen Hinweis auf das Trinitätsgeheimnis. Das Objekt des Schöpfungswortes forderte einen Grund für die Tatsache, daß nur die Erschaffung des Menschen und nicht auch die der Engel mit dem feierlichen Gottesspruch eingeleitet wird<sup>10</sup>. Und die im hebräischen Urtext parallel gesetzten Ausdrücke „imago“ und „similitudo“ veranlaßten das philosophische Denken, nach dem Unterscheidenden der beiden Begriffe zu forschen.

## 2. Die scholastischen Unterscheidungslehren zu „imago“ und „similitudo“

a) Im Schulbereich des Anselm von Laon wurde der Unterschied zwischen „imago“ und „similitudo“ vielfach erörtert. Die überkommenen losen und systematischen Sentenzen zeigen dies. Die schriftnahe Theologie dieser Schule, in der die Erklärung und Interpretation der biblischen Sentenzen eine gewichtige Rolle spielte, kam zu keinem einheitlichen Verständnis des Unterschiedes. Sie beabsichtigte offensichtlich dieses auch nicht, im Gegenteil: sie ließ mehrere mögliche Deutungen gelten. Die Schule sammelte diese und überlieferte sie. Im Hinblick auf die spätere scholastische imago-Lehre fällt auf, daß in der Schultheologie Anselms das trinitarische Verständnis der imago noch nicht dominiert und daß der Unterschied zwischen einer naturhaften und gnadenhaften Gottebenbildlichkeit noch nicht bewußt herausgehoben wird.

Die „Glossula vocabulorum in Genesim“ des Clm. 22307, die

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Stephan Langton, Summa Quaestionum, Cod. Paris. Nat. lat. 14556, f. 196ra—va: Quæritur, quare in creatione angeli non præcessit deliberatio, ut diceretur „Faciamus angelum“ etc.



sehr wahrscheinlich Anselms Schullehre wiedergibt, sieht die Gott-ebenbildlichkeit in der Geistigkeit und Unsterblichkeit, die Gott-ähnlichkeit aber in der Heiligkeit und Gerechtigkeit<sup>11</sup>. Diese *ontisch-ethische* Interpretation der „imago-similitudo“ ist in die Schultheologie eingegangen. Die losen Sentenzen und die systematischen Sentenzenwerke bezeugen diese Meinung<sup>12</sup>. Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus hat sie der Folgezeit überliefert. Das ethische Verständnis der Gottähnlichkeit war seit der Väterzeit der lateinischen Theologie sehr vertraut, mehr als der griechischen Theologie. Der pseudo-augustinische und pseudo-ambrosianische Traktat „De dignitate conditionis humanae“ trug dieses Verständnis durch die Geschichte der westlichen Theologie.

Die ethische Interpretation der *similitudo* erwies sich für das praktische religiöse Leben als höchst fruchtbar. Die beiden Münchener Schwesterhandschriften Clm. 17100 und Clm. 17101, die viel pastoraltheologisches Lehrgut überliefern, enthalten eine gültige und geistvolle Anwendung der Lehre von der Gott-ebenbildlichkeit auf das asketische geistliche Leben<sup>13</sup>. Eine eingehende thematische Untersuchung der *sermones*-Literatur des

<sup>11</sup> Clm 22307 f. 5: „Distat inter imaginem et similitudinem: imago est in ratione et immortalitate, similitudo vero in morum sanctitate et iustificatione.“

<sup>12</sup> Vgl. O. Lottin, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon*, in *Rech. Theol. anc. méd.* 14, 1947, p. 9 nr. 402; Petrus Lombardus, *Sent. II d. 16 c.*: „Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis vel veritatis...“

<sup>13</sup> Clm 17100 f. 47v, Clm 17101 f. 133: „Ad imaginem Dei conditi, memoria Patri adhaesimus, ratione vel intellectu Filio, voluntate Spiritui sancto. Ab hac autem beata Trinitate in foedam quandam trinitatem cecidimus: in concupiscentiam carnis, in concupiscentiam oculorum, in ambitionem saeculi. Unde memoria occupatur, ratio sollicitatur, voluntas afficitur, sicque mens dissipatur, ratio caecatur, voluntas foedatur. Iam vero per aliam trinitatem a Deo nobis provisam visitati resurgemus et per fidem illuminata ratione ad sapientiam, id est Filium Dei, per spem memoria resolidata ad Patrem, per caritatem voluntate purificata ad Spiritum sanctum reverti incipimus...“ Clm 17100 f. 51r: „Ad hoc enim conditus est homo, ut imitatio id est imago Dei fieret per naturam et similitudo per cooperationem, hoc est per comminstrationem; quae

12. Jahrhunderts würde ergeben, daß die Lehre von der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen in dieser Zeit noch kein vergessener Gegenstand der Glaubensverkündigung war. Bernhards Predigten, vor allem die *sermones* auf das Hohe Lied, kommen wiederholt auf dieses Thema zurück<sup>14</sup>.

b) Die frühen Theologen haben auch andere Erklärungen von „imago“ und „similitudo“ versucht. Clm. 22307 enthält fol. 90v–92r lose Sentenzen zum Schöpfungswort Gen. 1, 26, die nicht weniger als 5 verschiedene Deutungen der Gottebenbildlichkeit des Menschen kennen<sup>15</sup>. Ebenso zählen die *Sententiae Divinae paginae*<sup>16</sup> und die *Sententiae Atrebatenses*<sup>17</sup> mehrere mögliche Interpretationen auf. Gottes Wesen und Gottes Wirken bilden den Vergleichspunkt, nach dem die Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen ausgedeutet werden. Gottes Geistigkeit und Einfachheit, seine Impassibilität und Unsterblichkeit, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit haben ihr Analogon in der Seele des Menschen, spiegeln sich in ihr wider.

Ein eigenwilliges Verständnis von „imago“ und „similitudo“ trug Peter Abaelard vor. Er sprach im Anschluß an I. Kor. 11, 7 dem Mann die Gottebenbildlichkeit zu, der Frau aber nur die Gottähnlichkeit<sup>18</sup>. Er war auch der Meinung, daß Verstand und Vernunft dem Manne im höheren Maße zukämen.

*imago infra et intra naturam humanam concreata, quae similitudo divinae cooperationis plus ad gratiam referenda est quam ad naturae substitutionem.*

<sup>14</sup> Bernhard, *In Cantica serm.* 80–83, PL 183, 1166–1184; vgl. *Tract. de gratia et libero arbitrio*, c. 9, 10, PL 182, 1016, 1020.

<sup>15</sup> Diese Sentenzen betonen sogar, daß „noch andere Weisen“ des Verständnisses von „imago“ und „similitudo“ genannt werden könnten. Sie begnügen sich aber mit den angeführten Deutungen, da diese „die gebräuchlichsten“ wären.

<sup>16</sup> Ed. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Beiträge 18. Bd., Münster, 1919, S. 20 f.

<sup>17</sup> O. Lottin, *Les „Sententiae Atrebatenses“*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 10, 1948, p. 213.

<sup>18</sup> *Expositio in Hexaemeron* (Gen. 1, 26), PL 178, 760. Zu Abaelards Sondermeinung wäre die Sentenz in Clm 22272 f. 86v zu vergleichen.

c) Das trinitarische Verständnis der imago beherrscht in der frühen Theologie noch nicht in dem Maße die Ausführungen wie in der Hochscholastik; Ansätze hierzu fehlen aber nicht. Diese zeigen aber das nämliche Bild, das die Unterscheidungslehren zu „imago“ und „similitudo“ bieten: Es hat sich noch kein bestimmter Ternar durchgesetzt. Honorius Augustodunensis und Ivo von Chartres boten den fröhscholastischen Theologen, die deren Werke gerne lasen, den bekannten Ternar: Intellectus (intelligentia), voluntas, memoria<sup>19</sup>. Der pseudo-augustinische Traktat „De dignitate conditionis humanae“, den Ivo an dieser Stelle ausschreibt, verlieh dem Ternar Gewicht und Ansehen. Er hat die späteren Theologen, z. B. Alexander von Hales, Thomas von Aquino u. a. sehr beschäftigt. Neben diesem Ternar wurden viele andere verhandelt: Die Sententiae Varsavienses führen den Dreiklang „memoria – notia – amor“ überaus breit aus<sup>20</sup>. Peter Abaelard spricht in der Erklärung zum Hexaemeron von „potentia – sapientia – amor“<sup>21</sup>. Petrus Lombardus und die von ihm unmittelbar beeinflussten Theologen, z. B. Omnebene, schreiben von „memoria – intelligentia – dilectio“<sup>22</sup>. Der andere in der Hochscholastik viel erörterte augustinische Ternar „meminit sui – intelligit se – diligit se“ tritt erst in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts häufiger auf. Simon von Tournai erwähnt ihn in seiner Summa<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, PL 172, 1116; Ivo von Chartres, *Decretum* p. 17 c. 1, PL 161, 967–69.

<sup>20</sup> F. Stegmüller, *Sententiae Varsavienses*. Ein neugefundenes Sentenzenwerk unter dem Einflusse des Anselm von Laon und des Peter Abaelard, in *Div. Thomas Piac.* 45, 1942, p. 333–34.

<sup>21</sup> PL 178, 760.

<sup>22</sup> Petrus Lombardus, *Sent.* II d. 16 c. 3; Omnebene, *Sententiae*, Clm 19134 f. 158r. Die von O. Lottin, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 13, 1946, p. 264 nr. 333 mitgeteilte Sentenz „Quomodo ad imaginem et similitudinem Dei factus sit homo“ sieht das trinitarische Ebenbild in „memoria – dilectio – scientia“.

<sup>23</sup> Cod. Paris. Nat. lat. 3114 A f. 18va: „Anima imago trinitatis concipitur, meminit enim sui, intelligit se, diligit se. Memoria refertur ad Patrem, . . . intelligentia ad Filium, . . . dilectio ad Spiritum Sanctum . . .“

Die frühe Sentenzenliteratur vermerkt aber nicht nur zur „imago“, sondern auch zur „similitudo“ Ternare. Die oben erwähnte Sentenz der Münchener Hss. 17100 und 17101 „Ad imaginem Dei conditi“ ordnet dem imago-Ternar „memoria – intellectus (ratio) – voluntas“ den similitudo-Ternar „spes – fides – caritas“ zu. Die Abbreviation des augustinischen Traktates „De quantitate animae“, die in Cod. lat. 227 der Universitätsbibliothek in Erlangen enthalten ist, unterstreicht bei der Darlegung der trinitarischen Gottähnlichkeit die beiden Ternare „fides – recordatio – intentio“ und „scientia – discretio – inspectio“. Die trinitarischen Spekulationen haben in der Folgezeit die Lehre von der Gottebenbildlichkeit sehr beeinflusst<sup>24</sup>. Dieser Einfluß ist durchaus nicht in jeder Hinsicht zu begrüßen. Er führte zu gewissen schematischen Spekulationen, denen letztlich der biblisch-theologische Boden fehlt. Diese Gefahr war um so größer, als die fröhscholastische Theologie die christologische Betrachtungsweise der Gottebenbildlichkeit des Menschen sehr vernachlässigte.

d) Dieses empfindliche Defizit rührt letztlich von den christologischen Lehrstreitigkeiten her, die zu einer Überbetonung der Gottheit Christi führten. Petrus Lombardus ist in seinem Paulinenkommentar sehr besorgt, das Unterscheidende der Gottebenbildlichkeit Christi und der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu unterstreichen. Zu I. Kor. 11, 7 – Paulus heißt den Mann „imago Dei“ – und zu II. Kor. 4, 4 und zu Kol. 1, 15 – Paulus bezeichnet an diesen Stellen Christus als „imago Dei“ – betont der Lombarde immer wieder, daß Ebenbildlichkeit, Gleichheit und Ähnlichkeit streng zu unterscheiden sind<sup>25</sup>. Mit der Betonung des Unterschiedes der Gottebenbildlichkeit Christi und des Christen ging der Blick für das Zusammenhängende mehr oder weniger verloren. Mit der kritischen Unterscheidung geht immer irgendwie der Blick für die ursprüngliche Einheit verloren.

Dieses Defizit mußten wir auch im Paulinenkommentar des

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 13.

<sup>25</sup> Petrus Lombardus, *Glossa in II Kor.* 4, 4, PL 192, 31: „Sciendum est, quod imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt . . .“ Diese Sentenz entnahm der Lombarde dem Liber 83 *Quaestionum* des hl. Augustinus: qu. 74, PL 40, 85.

Stephan Langton feststellen. Die beiden bedeutenden loci, Röm. 8, 29 und II Kor. 3, 18, an denen der Apostel über des Christen Teilhabe an der Gottebenbildlichkeit Christi handelt, veranlaßten Langton, nur über die Vieldeutigkeit des imago-Begriffes und über das Unterscheidende der Gottebenbildlichkeit Christi zu handeln<sup>26</sup>. Christus ist nach der scholastischen imago-Lehre nicht so sehr Bild Gottes, um den Kindern Gottes zu zeigen, was sie sind, sondern vielmehr, um den Menschen zu zeigen, was Gott ist. Es ist kein Zufall, daß Petrus Lombardus und Stephan Langton die Funktion Christi als imago Dei mit dem Johanneslogion verdeutlichen: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh. 14, 9)<sup>27</sup>.

Die spätere scholastische Theologie konnte dieses Defizit nicht mehr ausgleichen, da die trinitarischen Spekulationen das Feld beherrschten. Alexander von Hales rührte zwar mit seiner bedeutenden Unterscheidung einer „imago creationis“ und einer „imago recreationis“ an die christologischen Beziehungen, er führte sie aber nicht näher aus.

e) Das ontisch-ethische Verständnis der Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen führte innerhalb der Urstandslehre zu der bedeutenden Unterscheidung einer „imago secundum naturalia“ und einer „similitudo secundum gratuita“<sup>28</sup>. Diese Unterscheidung hängt aufs engste mit der Frage zusammen, ob Adam im Stande der „gratuita“ erschaffen wurde, d. h., ob er im Augenblick der Schöpfung zusammen mit den naturhaften Geistesgaben auch die gnadenhaften Tugenden erhielt. In dieser Frage gingen die Meinungen der Theologen erheblich auseinander. Gilbert de la Porrée war der Meinung, daß Adam vor dem Sündenfall

<sup>26</sup> Stephan Langton, Paulinenkommentar, Cod. lat. aXI 7, Stiftsbibliothek St. Peter in Salzburg: Glosse zu Röm. 8, 29, p. 72; Glosse zu II Kor. 3, 18, p. 196.

<sup>27</sup> Ebd. Glosse zu Röm. 8, 29 p. 70: „Fieri conformes, id est in puritate vitae modo et postea in beatitudine... filii eius, id est filii, qui est imago patris usquequaque eadem cum patre. Unde dicitur (Joh. 14, 9): 'qui videt me, videt et patrem'.“

<sup>28</sup> Praepositinus, Summa, Clm 6985 f. 36vb–37vb, Cod. lat. 71, Stadtbibliothek in Todi, f. 92va–b. Vgl. dazu A. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik I, 1, Regensburg, 1952, S. 84 f.

die Tugenden nicht besaß und auch nicht notwendig hatte, denn die Tugend richtet sich gegen das Laster; fehlt dieses, so ist auch jene nicht notwendig. Petrus Lombardus verteilte die „naturalia“ und die „gratuita“ auf zwei zeitlich je verschiedene Zustände des ersten Menschen vor dem Sündenfall. Praepositinus hält es aber für wahrscheinlicher, daß Adam von Anfang an die „gratuita“ besaß. Auf dem Boden dieser Lehrmeinung war es naheliegend, die „imago Dei“ in den naturhaften Geistesgaben, die „similitudo Dei“ in den gnadenhaften Tugenden zu sehen. Das Ansehen und der Einfluß der Summa des Praepositinus haben dieser Unterscheidungslehre eine weite Verbreitung gesichert. Vor Praepositinus verwendete schon Petrus von Poitiers diese Ausdrücke und in wortgetreuer Abhängigkeit von diesem Magister Martinus, der nach Praepositinus lehrte<sup>29</sup>.

Mit dieser Unterscheidung einer naturhaften Gottebenbildlichkeit und einer gnadenhaft-tugendhaften Gottähnlichkeit darf aber nicht die heutige Unterscheidung einer natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit in eins gesetzt werden. Der Ausdruck „dona gratuita“ wurde in der frühscholastischen Theologie noch in einem weiteren Sinne genommen. Man verstand darunter einfach die Tugendausstattung des ersten Menschen. Mit der Klärung der beiden Begriffe „dona gratuita“ und „gratia“ kam man allerdings dem Wesensunterschied einer natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit näher.

Thomas von Aquino bezeichnet in seinen Schriften die „dona gratuita“ ausdrücklich als „supernaturalia“<sup>30</sup>. Er reflektiert aber nicht ausdrücklich im Rahmen der Urstandslehre über die natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit.

<sup>29</sup> Petrus von Poitiers, Libri V Sententiarum II, c. 9, PL 211, 966. Magister Martinus, Summa Quaestionum, Cod. Paris. Nat. lat. 14526 f. 82vb–83rb: „Homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, ad imaginem quantum ad bona naturalia, id est memoriam, rationem, intellectum, ad similitudinem quantum ad bona gratuita.“ Der Sperrdruck zeigt die literarische Abhängigkeit vom Text des Petrus von Poitiers an.

<sup>30</sup> Summa theologica, II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, q. 8, a. 1, ob. 1: „dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus, superadduntur enim eis.“

f) Für die Entwicklung der Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit ist eine andere Unterscheidung wichtig geworden, die sprachlich von der Glosse des Petrus Lombardus zu Ps. 4, 6 („Signatum est super nos lumen vultus tui Domine“) herrührt, sachlich aber von Alexander von Hales ausgestaltet wurde. Der Lombarde unterscheidet an der erwähnten Stelle eine „imago creationis — recreationis — similitudinis“<sup>31</sup>. Philippus Cancellarius übernahm diesen Ternar in seine Summa de bono<sup>32</sup>. Alexander von Hales legte dieses Schema seinen ausführlichen Quästionen über die imago zugrunde<sup>33</sup>. Er sieht die Unterscheidende der „imago recreationis“ in der Gnade, welche die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt hat. Im Zusammenwirken mit dem freien Willen des Menschen erhebt sie als Tugendgnade die natürliche Gottebenbildlichkeit zur tugendhaften Gottähnlichkeit<sup>34</sup>.

Thomas von Aquino und Bonaventura griffen den Ternar auf

<sup>31</sup> Petrus Lombardus, Glosse zu Ps. 4, 6, PL 191, 88. Der Lombarde entnahm den Ternar der Glossa ordinaria, PL 113, 849.

<sup>32</sup> Philippus Cancellarius, Summa de bono, Cod. Vat. lat. 7669 f. 34rb. Philipp der Kanzler handelt ausführlich über die Lehre der Gottebenbildlichkeit. Ein Schüler von Prof. M. Schmaus bereitet eine umfangreiche Studie über „Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des beginnenden 13. Jahrhunderts“ vor.

[Zusatz des Verf. — Die in dieser Anmerkung erwähnte Arbeit ist nicht erschienen. — Besondere Beachtung verdient aber die zweibändige Studie: R. Javelet, Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille, Straßburg 1967. Darin wird die Idee der Abbildlichkeit und Entsprechung als durchgängige Denkform der frühmittelalterlichen Theologie aufgezeigt. Der Gedanke der doppelten (nicht: zweifachen) Gottebenbildlichkeit ist für die Anthropologie bestimmend.]

<sup>33</sup> Cod. lat. 121, Stadtbibliothek in Todi, f. 37vb—39ra: „Quaestio est de imagine creationis secundum quod dicitur rationalis creatura facta ad imaginem et similitudinem Dei.“ „Quaeritur de imagine recreationis super illud Ps: 'Signatum est super nos' etc.“ „Quaeritur de imagine similitudinis.“

<sup>34</sup> Ebd. f. 38va: „Respondeo: gratiam triplicem habet actum: posse transformare, reparare deformatum, tertius est cooperari cum libero arbitrio ad coniungendum imaginem creationis cum imagine similitudinis.“

und erklärten ihn auf ihre Weise. Nach der Summa theologiae des hl. Thomas kennt die Gottebenbildlichkeit des Menschen drei Stufen und Formen der Verwirklichung: die natürliche Fähigkeit zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe, die unvollkommene Gotteserkenntnis und Gottesliebe im Gnadenstand der Pilgerschaft und die vollkommene Gotteserkenntnis und Gottesliebe in der Glorie. Und Kajetan wird wohl recht haben, wenn er die „aptitudo naturalis“ im Sinne des Wesensunterschiedes „natürlich — übernatürlich“ sieht<sup>35</sup>. Bonaventura führt die dreigliedrige Unterscheidung auf eine zweigliedrige zurück und nimmt die „imago recreationis“ und „imago similitudinis“ zusammen<sup>36</sup>. Die gelehrten Herausgeber der Werke des Bonaventura kommentieren diesen Unterschied ohne Bedenken im Sinne der Lehrmeinung von der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit.

Der Rückgriff auf die Geschichte zeigt aber, daß der Wesensunterschied einer natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit ursprünglich nicht von der Seins-, sondern von der Tätigkeitsordnung her verstanden wurde. Im tugendhaften Tätigsein, d. h. in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe, verwirklicht der Mensch seine Gottähnlichkeit, er gestaltet das Gottebenbild der Schöpfungsordnung zum Gnadenbild der Erlösungsordnung.

<sup>35</sup> Thomas von Aquino, Summa theologiae, I, q. 93, a. 4. Thomae de Vio Cajetani, Commentaria in Summam theologicam ang. doct. S. Thomae Aquinatis, ad. Lyra, 1892, q. 93, a. 4: „... intelligo aptitudinem naturalem, ut distinguitur contra supranaturalem tantum.“

<sup>36</sup> Bonaventura, Sent. II, d. 16, a. 2, q. 3, ed. Ad Claras Aquas II, p. 405.

Zeitschrift für katholische Theologie 53 (1929), S. 203—246.\*

## GOTTES BILD UND GLEICHNIS IN DER SCHÖPFUNG NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN

VON FRANZ DANDER S. J.

### V. Gottes Ebenbild im Menschen

Daß es auch im Menschen verschiedene Grade der Gottähnlichkeit gibt, wurde bereits im ersten Teil\* erwähnt. Zunächst werden wir den Menschen auf seiner Erdenpilgerschaft ins Auge fassen, dann den Menschen in seiner jenseitigen Vollendung. Der Erdenpilger gehört nach Gottes Heilsplan eigentlich einer zweifachen Ordnung, einer doppelten Welt an: der Ordnung der Natur als vernünftiges Sinnenwesen; der Ordnung der Übernatur als Adoptivkind Gottes. Demnach unterscheiden wir im Erdenpilger ein natürliches und ein übernatürliches Ebenbild Gottes; ersteres nennen wir mit Thomas „imago creationis“ und „imago similitudinis“, letzteres „imago recreationis“<sup>1</sup>.

Schon in der bloßen Menschennatur offenbart sich Gott der Herr sowohl seiner einen Wesenheit als auch irgendwie seiner Dreipersonlichkeit nach. Thomas unterscheidet daher zwischen „imago creationis“ und „imago similitudinis“. Erstere besteht in der vernünftigen Menschennatur, insofern sie ein Widerschein der göttlichen Vernunft ist; letztere liegt in der Unterscheidung der Seelen-

\* Zum volleren Verständnis der folgenden Ausführungen sei hingewiesen auf den ersten Teil dieser Arbeit, der die Grundbegriffe, den innergöttlichen Grund aller Gottebenbildlichkeit, die *vestigia Dei* in der vernunftlosen Schöpfung erörtert: Zeitschrift für katholische Theologie 53 (1929), S. 1—40.

<sup>1</sup> 1 d. 3 q. 5 Expos. 2. p. text.

kräfte, die einen Abglanz der göttlichen Dreipersonlichkeit darstellen?<sup>2</sup>

„Abbild“ Gottes im eigentlichen Sinn kann nur ein Vernunftwesen sein und heißen; denn zum „Bild“ gehört ja die Darstellung des Urbildes nach einem spezifischen Wesenszug desselben. Zu einer solchen Darstellung sind offenbar nur jene Wesen geeignet, in denen die göttliche Mitteilung nach außen gewissermaßen ihren Höhepunkt erreicht. Dieser Höhepunkt aber besteht in der „*intellectualis dignitatis participatio*“. Die vernunftlosen Geschöpfe sind daher nicht Abbilder der göttlichen Natur, wenngleich sie alle Abbilder der entsprechenden göttlichen Ideen genannt werden können<sup>3</sup>. Deshalb kann auch nur das vernünftige Geschöpf irgendwie schon von Natur aus „Kind Gottes“ genannt werden, insofern es nämlich geschaffen ist „*in participationem intellectus*“ und damit „*quasi in similitudinem speciei ipsius Dei*“<sup>4</sup>. Die vernunftbegabten Wesen stehen mithin am höchsten auf der Stufenleiter der Ausstrahlungen Gottes<sup>5</sup>.

Aber ist nicht wenigstens das Universum in seiner Gesamtheit vollkommener und daher noch mehr Gottes Abbild als der Mensch allein? Thomas antwortet darauf: „*Universum est perfectius in bonitate, quam intellectualis creatura, extensive et diffusive. Sed intensive, et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni.*“<sup>6</sup> Was also den Menschen über ein bloßes *vestigium Dei* erhebt, das ist seine Vernunftnatur<sup>7</sup>.

Die Rolle, die den vernünftigen Geschöpfen im Ganzen des göttlichen Schöpfungsplanes zukommt, rechtfertigt vollauf ihr Dasein. Zunächst sind Gottes Werke nur dann vollkommen, wenn sie irgendwie wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren. Ihrem

<sup>2</sup> Eine andere Auffassung der Unterscheidung zwischen „imago“ schlechthin und „similitudo“ vgl. 1 q. 93 a. 9 c et ad 1!

<sup>3</sup> 2 d. 16 q. 1 a. 2 c et ad 2.

<sup>4</sup> 3 d. 10 q. 2 a. 2 sol. 1.

<sup>5</sup> 1 q. 93 a. 2.

<sup>6</sup> 1 q. 93 a. 2 ad 3.

<sup>7</sup> 1 q. 3 a. 1 ad 2.

Ursprung im Geiste Gottes kommt aber die Welt am nächsten in den vernünftigen Geschöpfen. — Ferner sollten sich die Geschöpfe nicht bloß ihrem ruhenden Sein, ihrer Natur nach, sondern auch ihrer Betätigung nach Gott möglichst nähern. Das geschieht am vollkommensten durch die Vernunftwesen, die nicht bloß die geistige Natur Gottes, sondern auch sein Vernunft- und Willensleben nachahmen in ihrer Wirksamkeit. Wenn es weiters zur Harmonie des Universums gehört, daß einige Geschöpfe auch beitragen zum Wohle der andern, so wird dieses Aufeinanderwirken dem göttlichen Wirken um so ähnlicher sein, je mehr es auch dessen Art und Weise nachahmt; nun ist aber die innerste Eigenart des göttlichen Wirkens eine rein geistige, vernunft- und willensmäßige. Der Vollkommenheit des Weltganzen ist es ferner höchst angemessen, daß Gott der Herr seine schöpferischen Ideen nicht bloß in einer niederen Form des Seins in der Kreatur verwirklicht, so wie etwa der Baumeister seine geistige Idee in dem materiellen Hausbau, sondern an einigen Geschöpfen auch in jener intelligiblen Art und Weise, in der sie seinem Schöpfergeist vorschweben. Das geschieht bei den vernünftigen Geschöpfen. Wesentlich trägt es auch zur Vollkommenheit des Universums bei, wenn sich das Bild des Schöpfers nicht bloß im Sein der Geschöpfe spiegelt, sondern auch als Objekt in ihrem Erkennen. Nur Vernunftwesen können aber Gottes Güte als Erkenntnisgegenstand in ihrem Geiste abbilden, tragen. Endlich begreift Gott alle Geschöpfe in sich, nicht der räumlichen Ausdehnung nach, sondern in größter, absoluter Einfachheit. Damit nun auch ein Abglanz dieser göttlichen Vollkommenheit im Reich der Schöpfung nicht fehle, gibt es Vernunftwesen, die gewissermaßen das gesamte sichtbare Universum in sich aufzunehmen vermögen, nicht der räumlichen Ausdehnung nach, wohl aber dem universalen, geistigen Erfassen nach<sup>8</sup>.

Freilich ist der Mensch nur ein unvollkommenes Abbild Gottes; das will Thomas ausgedrückt finden in der Wendung: „ad imaginem“, die niemals vom eingeborenen Sohn Gottes gebraucht wird, sondern nur für den geschaffenen Intellekt<sup>9</sup>. „Praepositio enim ad

<sup>8</sup> C. g. 2, 46.

<sup>9</sup> 1 q. 93 a. 1.

accessum quendam significat, qui competit rei distantia“; ähnlich 1 q. 35 a. 2 ad 3 und 2 d. 16 q. 1 Expos. text.<sup>10</sup>.

Mit Hinweis auf dieses „ad“ verwahrt sich Thomas auch entschieden gegen jede emanatistische Deutung seiner *Imago*-Lehre, als wäre unsere Seele ihrer Substanz nach göttlicher Natur. Dagegen spricht schon deutlich die Tatsache, daß unser menschliches Erkennen in vielfacher Hinsicht sehr unvollkommen ist, während das vom göttlichen Intellekt nicht behauptet werden kann; unsere vernünftige Natur in ihrer ganzen Eigenart deutet hin auf ein unvollkommenes Abbild Gottes, keineswegs aber auf eine Substanz-einheit mit Gott<sup>11</sup>.

Nimmt auch der *Leib* teil an der Gottebenbildlichkeit der Seele? Unter allen körperlichen Lebewesen kommt zweifellos der Menschenleib einem Abbild Gottes am nächsten kraft seiner aufrechten Haltung, die ihn himmelwärts blicken läßt. Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als wäre im Leib selbst das Ebenbild Gottes zu suchen; genau gesprochen läßt die menschliche Körpergestalt „per modum vestigi“ die Gottebenbildlichkeit der geistigen Seele durchleuchten<sup>12</sup>. In der Vereinigung von Leib und Seele erblickt Thomas ein Abbild der Seligkeit in Gott, prout ipsa coniunctio animae et corporis est quaedam similitudo divinae beatitudinis, qua coniungitur spiritus Deo<sup>13</sup>.

Begründet endlich der Geschlechtsunterschied beim Menschen einen Unterschied in der Gottebenbildlichkeit? In welchem Sinne sagt denn der Völkerapostel (1 Cor 11, 7), der Mann sei „imago et

<sup>10</sup> In anderer Weise erklärt Thomas den Ausdruck „ad imaginem“ 1 q. 93 a. 5 ad 4: „Cum autem dicitur, quod Deus fecit hominem ad imaginem suam, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod haec praepositio ad designat terminum factionis; ut sit sensus: Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago nostra. Alio modo haec praepositio ad potest designare causam exemplarem: sicut cum dicitur: Iste liber factus est ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur secundum quod imago ponitur pro exemplari.“

<sup>11</sup> C. g. 2, 85.

<sup>12</sup> 1 q. 93 a. 6 ad 3.

<sup>13</sup> 2 d. 1 q. 2 a. 4.

gloria Dei“, das Weib hingegen „gloria viri“? In seinem Pauluskommentar antwortet Thomas:

„Vir dicitur hic specialiter imago Dei secundum quaedam exteriora, scilicet quia vir est principium totius sui generis, sicut Deus est principium totius universi; ... Potest etiam quantum ad interiora dici, quod vir specialius dicitur imago Dei secundum mentem, in quantum in eo ratio magis viget. Sed melius dicendum est, quod Apostolus signanter loquitur: nam de viro dixit, quod vir imago et gloria Dei est; de muliere autem non dixit, quod esset imago et gloria viri, sed solum quod est gloria viri: ut detur intelligi, quod esse imaginem Dei, commune est viro et mulieri; esse autem gloriam Dei, immediate proprium est viri.“<sup>14</sup>

Klarer vielleicht erscheint derselbe Gedanke 1 q. 93 a. 4 ad 1: Das Wesentliche der natürlichen Gottebenbildlichkeit, nämlich die Vernunft, findet sich bei Mann und Weib gleicherweise; dem Mann eigentümlich ist nur ein sekundäres Moment: „Vir est principium mulieris, et finis: sicut Deus est principium et finis totius creaturae.“

Betrachten wir nun die „imago creationis“ etwas eingehender in ihren einzelnen Faktoren! Da steht als Grund und Wurzel der natürlichen Gottebenbildlichkeit die *Vernunft*, die geistige Erkenntniskraft. Bedeutet schon jedwede geistige Erkenntnis eine besondere Ähnlichkeit mit Gott, so gilt das in vorzüglichem Maße von jener, deren Gegenstand Gott selbst ist.

„Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est; hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et hoc includit omnes alias; in genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est. . . ; et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum; nam ipse Deus intelligendo se, intelligit omnia alia . . .“<sup>15</sup>

Die Beschäftigung der Vernunft mit den Wahrheiten vom ersten Ursprung und letzten Ziel aller Dinge macht das „studium sapientiae“ aus und dieses überragt an Wert und Würde alle andern

<sup>14</sup> Expos. in 1 Cor 11 lect. 2 fin.

<sup>15</sup> C. g. 3, 25.

geistigen Interessen; es macht ja den Menschen in besonderer Weise ähnlich Gott dem Herrn, der alles in Weisheit geschaffen; weil aber Ähnlichkeit die Grundlage der gegenseitigen Liebe ist, darum ist gerade auch das „studium sapientiae“ ein Weg zum innigen Freundschaftsbunde mit Gott<sup>16</sup>.

Hier ist auch der Ort, nochmals darauf hinzuweisen, wie Thomas es verstanden wissen will, wenn St. Augustinus lehrt: wir erkennen die Formen und Wahrheiten „in der ewigen Wahrheit“ (De Trin. 9, 7; PL 42, 967), „in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate“ (Conf. 12, 25; PL 32, 840; CSEL 33, 336); wir urteilen über alles „secundum rationes incorporales et sempiternas“ (De Trin. 12, 2; PL 42, 999). Soll damit dem Menschen schon für dieses Leben eine Gottesschau zugebilligt sein, welche die Grundlage aller übrigen Erkenntnis bildet? 1 q. 84 a. 5 weist Thomas zunächst hin auf den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang dieser Redeweise Augustins, nämlich auf dessen Umdeutung der platonischen „ideae separatae“ zu den „rationes omnium creaturarum in mente divina“, den schöpferischen Ideen Gottes. Auf die Frage nun, ob die Menschenseele alles in diesen *rationes aeternae* schaue, antwortet Thomas mit klarer Unterscheidung: Auf zweifache Weise kann ich etwas „in einem andern“ erkennen. Erstens „sicut in obiecto cognito“, so daß ich primär das andere in sich erkenne; so z. B. wenn ich einen Gegenstand in seinem Spiegelbild schaue. Auf diese Weise kann die Seele des Erdenpilgers die Dinge nicht „in Gott“ erkennen; dieser Erkenntnisvorgang eignet vielmehr den Seligen des Himmels, die Gott schauen und alles andere in ihm. Zweitens kann ich etwas „in einem andern“ erkennen „sicut in cognitionis principio“, wie im Erkenntnisprinzip, das aber selber in sich nicht vorher erkannt sein muß; so sagen wir z. B. wir sehen etwas „in der Sonne“, was wir tatsächlich nur mittels des Sonnenlichtes sehen. In diesem Sinne nun muß zugegeben werden, daß die Menschenseele schon hienieden alles in den *rationes aeternae* erkennt. Denn das Vernunftlicht, das wir unser eigen nennen, ist ja selbst nichts anderes als ein Abglanz und eine Mitteilung des unerschaffenen Lichtes, in dem die *rationes aeternae* enthalten sind,

<sup>16</sup> C. g. 1, 2.

„quaedam impressio veritatis primae“<sup>17</sup>. Da aber außer dem natürlichen Licht der Erkenntniskraft zu einem Wissen um die Körperwelt auch noch die aus den Dingen selbst geschöpften Erkenntnisbilder (*species intelligibiles*) erforderlich sind, genügt die bloße „participatio rationum aeternarum“ nicht.

Aus all dem ergibt sich die Interpretation: „Unde, cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum, sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur.“<sup>18</sup> — C. g. 3, 47 wird noch darauf hingewiesen, wie mit den obersten Prinzipien der spekulativen wie der praktischen Vernunft, in denen alle Menschen übereinkommen, in der Seele gleichsam ein Bild der göttlichen Wahrheit aufleuchtet. Da nun auf der geordneten Anwendung der obersten Prinzipien jeder neue Erkenntnisritt, alles Lernen und daher auch alles Lehren beruht, und jeder menschliche Lehrer an diese *similitudo increatae veritatis* im Geiste seines Schülers anknüpfen muß, ergibt sich, daß Gott allein es ist, der den Menschen innerlich und an aller erster Stelle lehrt<sup>19</sup>. Das Wort des Heilandes: „Nolite vocari Rabbi, unus est enim Magister vester“ (Mt 23, 8), verbietet uns, einen Menschen „Lehrer“, „Meister“ zu nennen in dem Sinne, „ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his, quae ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare“<sup>20</sup>. In der übernatürlichen Ordnung ist da allerdings noch etwas hinzuzufügen. Insofern der Gläubige, durch die Offenbarung über Gott belehrt, dann im Lichte dieser Offenbarung alles andere betrachtet, wird er in besonderer Weise Gott ähnlich, der ja alles in seiner eigenen Wesenheit schaut: „Cum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo.“<sup>21</sup>

<sup>17</sup> 1 q. 88 a. 3 ad 1.

<sup>18</sup> 1 q. 88 a. 3 ad 1; vgl. 1 q. 12 a. 11 ad 3.

<sup>19</sup> De Ver. q. 11 a. 1.

<sup>20</sup> De Ver. q. 11 a. 1 ad 1.

<sup>21</sup> C. g. 2, 2.

Der zweite große Vorzug, der den Menschen hoch über seine vernunftlose Umwelt erhebt und Gottes Bild an ihm erstrahlen läßt, ist die *Willensfreiheit*, das Korrelat der geistigen Erkenntnis. Allerdings steht in der thomistischen Auffassung der Primat des Erkennens gegenüber dem Wollen fest. Nichtsdestoweniger stellt auch der freie Wille als solcher eine herrliche Nachahmung Gottes dar, insofern er das erste Prinzip seiner Werke ist, das keinen Zwang duldet<sup>22</sup>. Weil die freie Willensbetätigung den Menschen Gott ähnlicher macht, würde es der göttlichen Vorsehung, die alle Wesen ihrem Ziele, der Verähnlichung mit Gott, entgegenführt, widerstreiten, des Menschen Willensfreiheit aufzuheben<sup>23</sup>.

Wie der göttliche Intellekt Maß und Norm aller Wahrheits-erkenntnis ist, so ist der göttliche Wille Norm und Maß alles guten Willens in der Kreatur. Daher wird der geschaffene Wille „gut“ zu nennen sein, insoweit er sich dem göttlichen Willen gleichförmig macht<sup>24</sup>. Unser Wille als Potenz; als Mitgift der Natur, ist von Anbeginn in einem gewissen Sinn gleichförmig mit dem göttlichen Willen, eben als dessen Abglanz; dafür braucht es kein Gebot. Das Gebot betrifft unsere *Willensakte*. Sie sind dann dem göttlichen Willen gleichförmig, wenn wir das wollen, was Gott von uns angestrebt, umfaßt wissen will, d. h. wenn unser Wollen die Erfüllung von Gottes Wunsch und Willen zum Gegenstande hat. Nun kann sich diese Gleichförmigkeit wiederum auf ein Doppeltes beziehen. Zunächst auf das Willensobjekt, dann aber auch auf die „forma superveniens actui“, eine besondere dem Willensakt anhaftende Qualifikation desselben. Die Übereinstimmung im Objekt kann endlich wieder beschränkt sein auf das Materialobjekt, „ipsa res volita“: wenn der Mensch dasselbe will, was Gott will; sie kann sich aber auch ausdehnen auf die „ratio volendi“, das motivierende Willensziel: wenn der Mensch etwas aus demselben Grunde will, aus dem auch Gott es will. Unter der „forma superveniens actui“ versteht Thomas die besondere Qualifikation, die der Akt erhält von seiten des *habitus eliciens*, aus dem er hervorgeht; in diesem

<sup>22</sup> 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 2.

<sup>23</sup> C. g. 3, 73.

<sup>24</sup> 1, 2 q. 19 a. 9.



Sinne ist unser Wille dem göttlichen gleichförmig, wenn wir etwas wollen aus Liebe — wie Gott<sup>25</sup>. Unbedingt müssen wir uns dem göttlichen Willen anpassen in bezug auf die *ratio volendi*, das Willensziel, das letzten Endes die göttliche Güte selber sein muß; in den Willensgegenständen (*volita*) aber soweit, als uns deren Stellung in Gottes Plänen klar wird, mag auch unter anderer Rücksicht das Menschenherz sich dagegen sträuben<sup>26</sup>:

„Iusti vero viatores, quorum voluntas adhaeret divinae bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinae voluntati quantum ad illa volita, quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur, sed divinae voluntati supponunt, dum eis placet, quod ordo divinae voluntatis in omnibus impleatur.“

Auch diese letzten Schatten und Schwankungen werden vom Willen des Gerechten genommen werden in der ewigen Heimat; denn die Seligen des Himmels regeln all ihr Fühlen und Wollen vollkommen nach der göttlichen Güte, in deren ununterbrochenem, ruhigem Anblick sie auch klar die Beziehungen aller einzelnen Willensgegenstände zum letzten Ziele schauen; so sind sie vollkommen eins mit Gott auch in den einzelnen Gegenständen ihres Wollens; bedingungslos gewissermaßen unterschreibt dann ihr Wille alles, was sie als Gottes Willen erblicken, ohne auch nur die leiseste Hinneigung zum Gegenteil zu empfinden<sup>27</sup>.

Ein besonderer Zug der Gottähnlichkeit am freien Willen des Menschen ist sein Beruf zum Herrschen, die Fähigkeit, sein eigenes Tun und andere Wesen zu leiten und zu regieren<sup>28</sup>. Den vernünftigen Geschöpfen ist von der göttlichen Güte die Eignung zuteil geworden, auf andere Wesen einzuwirken nicht aus blinder Naturnotwendigkeit, sondern ähnlich wie Gott einwirkt, in freier Willkür. Gott der Herr leitet die niederen Ordnungen der Geschöpfe

<sup>25</sup> De Ver. q. 23 a. 7.

<sup>26</sup> De Ver. q. 23 a. 8. Vgl. 1, 2 q. 19 a. 10; 1 d. 48 q. 1 aa. 1—4.

<sup>27</sup> De Ver. q. 23 a. 8.

<sup>28</sup> C. g. 3, 114.

durch die Geisteswesen und zwar so, daß letztere selber eine gewisse Vorsehung ausüben dürfen und sollen („hoc modo providet, quod eas [creaturas spirituales] providentes facit“<sup>29</sup>). Endlich begründet das Ebenbild Gottes in der vernünftigen Menschennatur ein natürliches Recht auf Eigentumserwerb an äußeren Gütern<sup>30</sup>.

So verstehen wir denn auch, in welchem Sinne der hl. Thomas das irdische Fürstenregiment ein Abbild des göttlichen Weltenregiments nennt: „Sed quia . . . homo est animal naturaliter sociale, in multitudine vivens; similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc, quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc, quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis . . . Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima, et sicut Deus in mundo.“<sup>31</sup>

Ein Faktor darf im Verstandes- und Willensleben nicht übersehen werden, eine Mitteilung der göttlichen Güte, durch die der Verstand erleuchtet, der Wille aber geleitet und gebunden wird: das *Naturgesetz*. — Alles was der göttlichen Vorsehung und Leitung unterliegt, nimmt irgendwie teil am göttlichen Gesetz im weitesten Sinne: „inquantum (scil. lex aeterna) participatur per modum interioris principii motivi“ — insofern der Schöpferwille Gottes in jedes Wesen eine innere Triebkraft und Tendenz zu seiner eigentümlichen Betätigung, zu seinem Ziel hineingelegt hat<sup>32</sup>. Darüber hinaus nimmt aber der Mensch am ewigen Gesetz teil „per modum cognitionis“<sup>33</sup>, „secundum aliquam eius irradiationem“<sup>34</sup>. Diese eigenartige Teilnahme an der gesetzgeberischen Vernunft Gottes, durch die der Mensch in den Stand gesetzt wird, für sich und andere eine gewisse Vorsehung auszuüben, zwischen Gut und Böses bewußt zu unterscheiden, heißt Naturgesetz im ethischen Sinne<sup>35</sup>. Allerdings hat diese Teilnahme ihre Beschränkung. Zunächst lenkt und leitet das Naturgesetz den Menschen nur innerhalb der natürlichen Ord-

<sup>29</sup> De Ver. q. 5 a. 8.

<sup>30</sup> 2, 2 q. 66 a. 1.

<sup>31</sup> De regim. princ. 1, 12.

<sup>32</sup> 1, 2 q. 93 a. 6.

<sup>33</sup> l. c.

<sup>34</sup> ib. a. 2.

<sup>35</sup> 1, 2 q. 91 a. 2.

nung, zu dem letzten natürlichen Ziel; hat daher der Mensch, wie es tatsächlich der Fall ist, eine noch höhere, übernatürliche Bestimmung, so muß ihm das ewige Gesetz auf eine höhere, vollkommene Weise mitgeteilt werden. Das geschieht durch das positive göttliche Gesetz<sup>36</sup>.

Aber auch innerhalb des rein natürlichen Bereiches würde das Naturgesetz, obwohl es objektiv alle Lagen und Fälle des menschlichen Lebens ordnend umfaßt, dennoch praktisch nicht genügen; denn wie alle geschöpfliche Teilnahme an Gottes Vollkommenheiten, so ist auch das Naturgesetz nur eine unvollkommene, d. h., sie erstreckt sich unmittelbar nur auf gewisse allgemeinere Grundsätze, nicht ohne weiteres auch schon auf die richtige Beurteilung der Einzelfälle; daraus ergibt sich für die Praxis die Notwendigkeit mehr ins Einzelne gehender menschlicher Gesetze<sup>37</sup>. Urbild und Norm jeglicher Gesetzgebung ist und bleibt aber letzten Endes Gottes gesetzgeberischer Wille<sup>38</sup>.

Der Theologie des glaubensfreudigen Mittelalters war es eigen, den Spuren des einmal aus dem Glauben erkannten Dreieinigen Gottes überall in der Schöpfung liebevoll, ja mit einer gewissen Findigkeit nachzugehen. Am ausführlichsten handelt der hl. Thomas von der *natürlichen Ebenbildlichkeit der Menschenseele zu der Dreifaltigkeit* im Sentenzenkommentar 1 d. 3 qq. 3–5. Nachdem er q. 3 im allgemeinen festgestellt hat, Subjekt dieser Ebenbildlichkeit sei bloß das Geistige im Menschen, geht er qq. 4 und 5 näher ein auf die Zergliederung des Ebenbildes. Der q. 4 wird die erste vom *Magister Sententiarum* (im Anschluß an Augustinus, De Trin. 10, 11, PL 42, 982–4) geltend gemachte Trias in der Menschenseele zugrunde gelegt: *Memoria – Intelligentia – Amor (Voluntas)*. Sie erscheinen als drei voneinander verschiedene Potenzen; dabei ist allerdings der Potenzbegriff etwas weiter gefaßt im Sinne von „*omnis proprietates consequens essentiam animae secundum suam naturam*“, sei sie nun zur Tätigkeit bestimmt oder nicht<sup>39</sup>. Also

<sup>36</sup> 1, 2 q. 91 a. 4 ad 1.

<sup>37</sup> 1, 2 q. 91 a. 3 ad 1.

<sup>38</sup> Expos. in Job 36, lect. 2.

<sup>39</sup> 1 d. 3 q. 4 a. 1.

nicht bloß die aktiven Anlagen (Intellekt und Wille), sondern auch die Fähigkeit, Eindrücke zu behalten (= geistiges Gedächtnis) zählen hier zu den „Potenzen“<sup>40</sup>.

1 d. 3 q. 4 a. 2 erklärt Thomas ausdrücklich diese Potenzen als von der Seelensubstanz verschiedene Akzidenzien; freilich sind sie nicht „*accidentia communia*“, d. h. solche, die nicht der Natur, sondern mehr äußerlich und zufällig dem Individuum anhaften; vielmehr sind es „*propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, in quantum est totum potentiale, habens quandam perfectionem potentiae quae conficitur ex diversis viribus*“.

Der Lombarde hatte in seinem Text gesagt, diese drei Potenzen seien „*unum*“, „*unum vita*“, „*una mens*“, „*una essentia*“; begründet hatte er diese Redeweise damit, „*quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quae possunt adesse et abesse*“ (1 Dist. 3). Thomas weicht nun hier insofern von seinem Text ab, als er vielmehr die reale Unterscheidung der Potenzen voneinander und von der Seelensubstanz betont und die genannte Einheit als ein „*totum potestativum*“ deutet. Wie das gemeint ist, hören wir 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 1: „*Cum dicitur: Tres potentiae sunt una mens, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, in quantum huiusmodi, sunt istae potentiae, in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae; et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subiectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem . . . et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem sed non adeo proprie sicut totum universale.*“

<sup>40</sup> ib. ad 1 und ad 3.

1 d. 3 q. 4 a. 3 wird noch daran erinnert, daß die Potenzen in einer natürlich geordneten Aufeinanderfolge von der Seele ausgehen, „una mediante alia“, so daß die späteren die früheren voraussetzen und die Betätigung der späteren abhängt von der früheren. Auf diesen psychologischen Voraussetzungen baut nun 1 d. 3 q. 4 a. 4 weiter und zeigt, inwiefern sich in diesen Seelenfähigkeiten ein Abbild der Dreifaltigkeit erkennen lasse. Die Hauptfrage lautet dabei: ist es für die Ebenbildlichkeit gleichgültig, mit welchem Gegenstand sich die genannten Potenzen gerade beschäftigen, oder machen die Gegenstände einen Unterschied? Darauf ist zu antworten: Die Seelenfähigkeiten in sich selbst, unabhängig von dem gegenständlichen Moment, stellen schon ein gewisses Abbild der Dreifaltigkeit dar auf Grund zweier Tatsachen: ihrer „*consubstantialitas*“ (d. h. insofern sie alle in ein und derselben ungeteilten Seelensubstanz wurzeln) – und der gleichzeitigen realen Unterscheidung voneinander. Zieht man nun aber auch die Gegenstände, mit denen sich die Potenzen beschäftigen, in Betracht, so begründen jene einen Unterschied in der Vollkommenheit der Ebenbildlichkeit, und zwar nach einer vierfachen Rücksicht, die sich je nach den verschiedenen Objekten modifiziert:

„*Aequalitas potentiae ad potentiam*“ – die gegenseitige Entsprechung der einzelnen Potenzen und ihres Verhaltens zum selben Gegenstand.

„*Aequalitas potentiae ad obiectum*“ – die seinsmäßige Annäherung von Potenz und Gegenstand.

„*Ordo*“ – die natürliche Aufeinanderfolge der drei Potenzen in ihrer Tätigkeit.

„*Actualis imitatio*“ – die tatsächliche Nachahmung Gottes in der geistigen Tätigkeit.

Setzen wir also als ersten Fall, der Gegenstand sei ein außerseelischer, empirischer, dessen Kenntnis uns erst zukommt „*per habitum acquisitum*“. In diesem Falle wird vor allem nicht die Ordnung der Potenzen gewahrt, denn es geht da der *actus intelligendi* dem *actus memorandi* voran; ferner liegt darin keine aktuelle Darstellung, Nachahmung der allerheiligsten Dreifaltigkeit, insofern die genannten Gegenstände nicht die Dreifaltigkeit selber irgendwie darstellen; wohl aber ist hier die *aequalitas potentiae ad*

*potentiam* gewahrt: was von der einen Fähigkeit erfaßt wird, wird auch von der andern umfaßt, wenigstens insofern wir unsere *Erkenntnis* des Gegenstandes *auch wollen*, wenngleich wir auch nicht immer den erkannten Gegenstand selber wollen. Es fehlt dagegen die *aequalitas potentiae ad obiectum*; denn die körperlichen Gegenstände finden in ihrem seelischen Erkenntnisbild eine höhere, vornehmere Daseinsweise als in sich selbst. – Als zweiten Fall nehmen wir an, der Gegenstand, mit dem sich die Potenzen befassen, sei die Seele selber. In diesem Falle ist der *ordo* gewahrt; denn da die Seele naturgemäß sich selber gegenwärtig ist, folgt das *intelligere* auf die *notitia*, nicht umgekehrt; schlechthin gewahrt ist auch die *aequalitas potentiae ad potentiam*: insofern die Seele sich selber erkennt, liebt sie auch sich selbst; gewahrt ist offenkundig die *aequalitas potentiae ad obiectum*; und irgendwie auch die *actualis imitatio Trinitatis*, insofern die gründlich erkannte Seele uns sehr fördern kann in der richtigen Gotteserkenntnis. – Als dritten Fall nehmen wir an, der Gegenstand der Potenzen sei Gott selbst. Da besteht zuvörderst die *actualis imitatio*, ferner der *ordo*, insofern die *intelligentia* hervorgeht aus der *memoria* (einem habituellen Wissen um Gott?)<sup>41</sup>, endlich die *aequalitas potentiae ad potentiam* schlechthin; allerdings mangelt die *aequalitas potentiae ad obiectum*, da Gott das seelische Erkenntnisbild unermeßlich überragt.

Die zweite Trias, die 1 d. 3 q. 5 zugrunde liegt, lautet: „*Mens*“ – „*Notitia*“ – „*Amor*“. So der *Magister Sententiarum*, gestützt auf Augustinus, *De Trin.* 9, 4 (PL 42, 963–5). „*Mens*“ – so bemerkt er dazu – „*hic non accipitur pro anima, sed pro eo, quod in anima excellentius est*“<sup>42</sup>. Thomas führt nun eine Interpretation an

<sup>41</sup> Die Begründung, die Thomas (1 d. 3 q. 4 a. 4) beifügt: „*eo, quod ipse [Deus] est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem*“ ist dunkel; ebenso im folgenden a. 5 die Annahme eines „*intelligere*“, das im Gegensatz zum scharf unterscheidenden Denken nichts anderes sei als „*simplex intuitus intellectus*“, welch letzterer wiederum bloß in der „*praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*“ bestehen soll, und auf Grund dessen man sagen könne: „*anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus*“ (ib.).

<sup>42</sup> 1 Dist. 3.

(*mens = habitus memoriae; notitia = habitus intelligentiae; amor = habitus voluntatis*), weist sie jedoch als allzu gezwungen und dem Sinne des Magisters nicht entsprechend zurück. Dann setzt er an ihre Stelle seine eigene Auslegung: *Mens = superior pars animae = subiectum imaginis; notitia = habitus memoriae; amor = habitus voluntatis*. Während die frühere Auslegung eine Gliederung nach Potenzen besagt, ist die des hl. Thomas zu verstehen „secundum essentiam et habitus consubstantiales“<sup>43</sup>.

Als Schlussergebnis kann gesagt werden: Irgendwie kann man von einem Abbild der Dreifaltigkeit in den Seelenfähigkeiten reden ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit ihrer Gegenstände; mit mehr Recht und Wahrheit aber erblicken wir ein solches Abbild in der Seele, insofern sie sich selbst erkennt und liebt, am vorzüglichsten endlich, soweit sie Gott erkennt und liebt<sup>44</sup>. De Ver. q. 10 a. 3 bemerkt Thomas dazu, das vollkommene Abbild der Dreifaltigkeit sei nicht unmittelbar den Potenzen, sondern ihren Akten zu entnehmen: *Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu, et vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum; Verbum autem sine actuali cognitione esse non potest.*<sup>45</sup> Da aber die Akte keimhaft in ihren Prinzipien, den Potenzen und ihrer habituellen Ausstattung, enthalten sind, so läßt sich das Abbild der Dreifaltigkeit sekundär auch in den Potenzen und Habitus als solchen aufweisen. Gegenüber diesen etwas verwickelten Ausführungen im Sentenzenkommentar ist eine gewisse Vereinfachung der Lehre in den späteren Werken eingetreten.

Das natürliche Ebenbild des Dreieinigen Gottes in der Seele verleiht also dem Menschen eine hohe Würde und einen Ehrenplatz in der Schöpfung. Deshalb erfreut er sich auch einer ganz besonderen Leitung durch die göttliche Vorsehung; er wird „per se“, um seiner-

<sup>43</sup> 1 d. 3 q. 5.

<sup>44</sup> Vgl. 1 q. 93 a. 8 und De Ver. q. 10 a. 7.

<sup>45</sup> „In creaturis igitur rationalibus... invenitur representatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.“ (1 q. 45 a. 7; vgl. 1 q. 93 a. 6). Die tiefere Begründung bietet Thomas 1 q. 93 a. 7; C. g. 4, 26; De Pot. q. 9 a. 9.

willen von Gott geleitet, während die vernunftlose Schöpfung um der vernünftigen willen geleitet wird<sup>46</sup>. Innerhalb der menschlichen Natur aber ist wiederum der Geist Gott am nächsten verwandt. Ihm gilt darum die besonders liebevolle Sorge der Vorsehung.

„Homo autem pertinet ad Deum, secundum quod ab ipso originem habet, cuius quidem originis ratio et ordo attendi potest secundum similitudinem hominis ad Deum... Magis autem accedit homo ad Dei similitudinem secundum animam quam secundum corpus, maxime autem secundum mentem. Unde manifestum est, quod in origine hominis, secundum quod a Deo procedit, principale intentum est mens... sic igitur Deo praecipue cura est de mente hominis. Consequenter autem de aliis partibus animae, et post has de corpore...“ Daraus folgert nun Thomas einen tiefgreifenden Unterschied zwischen jeder menschlichen Regierung und der göttlichen Regierung: „...hominum regimen curam habet de interioribus, secundum quod ordinantur ad exteriora, et per ea explicantur: Deus autem e converso curam habet de exterioribus, secundum quod ordinantur ad interiora.“<sup>47</sup>

So herrlich dieser Vorzug auch ist, er hat doch wieder seine engen Grenzen. Zunächst ist die Gotteserkenntnis, die wir etwa aus der Betrachtung der menschlichen Seele schöpfen, wesentlich nicht vollkommener als jene, die wir aus der Betrachtung der Sinnendinge schöpfen; denn die Seele gelangt ja zur Erkenntnis ihres eigenen Wesens selbst erst auf dem Wege über die Wesenheiten der sinnfälligen Dinge; daher bleibt auch diese Gotteserkenntnis wesentlich eine Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung<sup>48</sup>.

Analoges gilt auch von der natürlichen Gotteserkenntnis der reinen Geister. Sie erkennen Gott in seinem Abbild, das sie in ihrem eigenen Wesen tragen; aber keiner von ihnen ist ein „effectus adaequans virtutem Dei“; daher ist mit der natürlichen Selbsterkenntnis der reinen Geister noch keineswegs eine Gottesschau gegeben<sup>49</sup>. Um so mehr ist ein reiner Vernunftschluß von der genannten Dreiheit in der Menschenseele auf die Dreifaltigkeit in Gott niemals beweis-

<sup>46</sup> C. g. 3, 112.

<sup>47</sup> C. g. 3, 130.

<sup>48</sup> C. g. 3, 47.

<sup>49</sup> C. g. 3, 49. Vgl. 1 q. 12 a. 4 ad 1; 1 q. 56 a. 3.

kräftig. Denn dazu ist der Abstand zwischen der göttlichen Dreifaltigkeit und jener geschaffenen Dreiheit viel zu groß, von einem vollkommenen Abbild im strengen Sinne kann keine Rede sein: „Trinitatem, quae in nobis est, videmus potius, quam credimus; Deum vero esse Trinitatem credimus potius, quam videmus“, sagt Thomas<sup>50</sup> im Anschluß an Augustinus, De Trin. 15, 6 (PL 42, 1064).

Endlich könnte man noch einen Vergleich zwischen der Menschen- und Engelnatur anstellen unter dem Gesichtspunkt ihrer Gottähnlichkeit. Faßt man das Wesentliche der Gottebenbildlichkeit ins Auge, die Vernunftnatur, dann ist zweifellos der Engel ein vollkommeneres Abbild Gottes als die Menschenseele, weil sich die Vernunft im Engel in reiner, unvermischter, ungetrübter Kraft vorfindet, während es im Menschen ein „intellectus obumbratus“ ist, den wir „ratio“ nennen. Fragen wir aber nach der Darstellung der Dreipersönlichkeit, so ist diese in der Menschenseele vollkommener als im Engel, dessen Potenzen weniger unterschieden sind. Berücksichtigt man endlich gewisse sekundäre Momente in der Gottebenbildlichkeit, z. B. die Herrscherstellung gegenüber der vernunftlosen Natur, die Rolle des ersten Menschen als Ursprungs des ganzen Geschlechtes, die Gegenwart der einen ungeteilten Seele im ganzen Leib und allen seinen Teilen, dann ergeben sich im Menschen Ähnlichkeiten mit Gott, die dem Engel nicht eignen. Immerhin sind das mehr äußere Beziehungen; daher wird man trotz all dem sagen müssen, der Engel sei schlechterdings ein vollkommeneres Abbild Gottes, als die Menschenseele<sup>51</sup>.

Eine scheinbare Ausnahme macht hierin die heiligste Menschheit des Erlösers. Allein, wenn sie jedwedes Geschöpf unermesslich überragt, so hat sie das nicht kraft ihrer inneren Wesenskonstitution, sondern einzig dank ihrer Vereinigung mit der Gottheit<sup>52</sup>. Was die Erhebung der allerseeligsten Jungfrau über alle Chöre der Engel betrifft, so ist zu beachten, daß dieser Vorzug nicht mehr ins Reich der Natur gehört, sondern ins Reich der Gnade<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> 1 q. 93 a. 5 ad 3.

<sup>51</sup> 2 d. 16 q. 1 a. 3; 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 4; 1 q. 93 a. 3.

<sup>52</sup> 2 d. 16 q. 1 a. 3 ad 4.

<sup>53</sup> ib. ad 5.

Die Engelwelt ist eben in der Ordnung der Natur der reinste Widerschein der blendenden und daher für uns verborgenen Güte Gottes. Gleichwie wir nicht imstande sind, das Sonnenlicht durch einen dauernden Blick in die Sonne selbst in uns aufzunehmen, es vielmehr aus den lichtdurchfluteten Wolken, von den sonnenbestrahlten Berghöhen auf uns wirken lassen müssen, ähnlich verhält es sich mit unserer Gotteserkenntnis; da sind die Engel gewissermaßen die äußersten, hochragenden Punkte des geschaffenen Universums, von denen uns gemildert und gedämpft das Licht der göttlichen Güte entgegenstrahlt, das uns in seiner ganz unmittelbaren Fülle blenden würde<sup>54</sup>. Der Mensch mit seinem Geiste aber ist das lebendige Bild und Denkmal, das Gott der Herr auf Erden sich selber gesetzt hat, im Gegensatz zu allen Gottesbildern, die von Menschenhand geformt sind<sup>55</sup>.

Eine „*imago recreationis*“, „*secundum similitudinem gratiae*“ tragen die Kinder Gottes in sich; sie sind ja bestimmt, einst ihr ewiges glorreiches Erbe anzutreten, als dessen Unterpfand sie bereits die Gnade empfangen haben<sup>56</sup>. Damit ist auch schon angedeutet, worin diese Ebenbildlichkeit gründet und besteht: wesentlich in der Kindschaftsgnade, die dann weiter vervollkommnet wird durch die übernatürlichen Tugenden und deren Betätigung, sowie durch besondere Sakramentsgnaden. Annahme „an Kindes statt“ weist aber immer zurück auf eine andere, ursprünglichere, vollkommene Sohnschaft: auf die natürliche Gottessohnschaft. Vom eingeborenen Sohn Gottes müssen wir hier ausgehen, um in ein tieferes Verständnis der Adoptivkindschaft einzudringen.

Daß der *eingeborene Sohn Gottes* das *einzig* vollkommene Ebenbild des ewigen Vaters ist, wurde bereits im 2. Kapitel erwähnt. Da nun alles in der Schöpfung irgendwie nach Gottes Bild geformt ist, folgt daraus unmittelbar, daß das ewige Wort Urbild aller Geschöpfe sei: ein sichtbarer Widerschein seines ewigen Ausgangs vom Vater ist die Schöpfung<sup>57</sup>. Die ausführliche Begründung

<sup>54</sup> De div. nom. 4 lect. 1.

<sup>55</sup> 1 q. 93 a. 1 ad 1.

<sup>56</sup> 1 q. 33 a. 3.

<sup>57</sup> Prolog. in 1. Sent.

dafür erhalten wir 1 d. 27 q. 2 a. 3<sup>68</sup>. Die Selbsterkenntnis Gottes, deren Frucht das ewige Wort, die zweite göttliche Person ist, kann unter einem zweifachen formalen Gesichtspunkte betrachtet werden: Gott schaut sich selbst, insofern er ein in sich ruhendes, absolutes Sein ist; fassen wir das *Verbum* als Ergebnis dieser Selbstanschauung, so besagt es keine Beziehung zu den Geschöpfen; Gott schaut sein eigenes Wesen aber auch als Urbild aller Kreatur; insofern das *Verbum* aus solcher Selbstanschauung hervorgeht, nehmen wir in ihm eine Beziehung zu den Geschöpfen wahr, „ut est respectus artis ad artificiata“.

So ergibt sich der Schluß: „Primordiale autem principium totius processionis rerum est Filius Dei, secundum illud Joan. 1, 3: ‚Omnia per ipsum facta sunt‘. Et ideo ipse est primordiale exemplar, quod omnes creaturae imitantur tamquam veram et perfectam imaginem Patris: unde dicitur Coloss. 1, 15: ‚Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quia in ipso condita sunt universa.“<sup>69</sup> Und weil die Dinge in der göttlichen Weisheit als ihrem Urbild *eminenter* enthalten sind, viel vollkommener, als in ihrem geschöpflichen, eigenen Dasein, darum kann man auch sagen, die Geschöpfe seien „verius in Verbo, quam in seipsis“<sup>70</sup>.

Doch ist das *Verbum* nicht bloßes „exemplar“ rerum; als *ratio rerum in mente artificis* und zwar „subsistens“ ist es auch in seiner Art aktives Prinzip der Schöpfung selbst. Da ferner das Prinzip der Schöpfung und das der Erhaltung zusammenfallen, so wird durch das Ewige Wort auch alles im Dasein erhalten gemäß dem Worte des Apostels, der Sohn Gottes trage alles mit dem Worte seiner Kraft (Heb. 1, 3). Während jedoch die schöpferische Idee im Geiste eines menschlichen Meisters bloß Mittel seiner Wirksamkeit ist, nicht selber das tätige Prinzip, ist das göttliche Wort als Person selber handelnd; darum heißt es von der Ewigen Weisheit Prov. 8, 30: „Cum eo eram, cuncta componens.“

So haben die Geschöpfe eine Art Präexistenz im Ewigen Wort, freilich entsprechend der Natur des Ewigen Wortes: rein geistig, ohne jede Zusammensetzung. Und nicht nur alles geschaffene ob-

<sup>68</sup> Vgl. De Ver. q. 4 a. 4 und ad 1; ad 2; q. 3 a. 1 ad 10.

<sup>69</sup> Expos. in 1 Cor 11 lect. 1.

<sup>70</sup> De Ver. q. 4 a. 6 und ad 1.

jektive Sein leitet sich vom *Verbum* her, sondern auch alle geschaffene Erkenntnis, die ja nichts anderes ist, als ein Abglanz des göttlichen Wissens; in diesem Sinne ist das Ewige Wort, in dem alles Leben ist, auch Licht der Menschen, offenbart ihnen die Wahrheit. Wenn manche Menschen im Dunkeln bleiben, und nicht zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, so liegt die Schuld nicht an einem Versagen des Lichtes, sondern der Menschen, die sich dem Lichte nicht voll und ganz zukehren<sup>71</sup>.

Auf diese doppelte Seinsweise der Geschöpfe: im *Verbum* als *principium primordiale* und in ihrem eigentümlichen, geschaffenen Einzeldasein, gründet sich die von Augustinus<sup>72</sup> vorgelegte Scheidung des Wissens der Engel in eine *cognitio matutina* („cognitio ipsius primordialis esse rerum“, d. h. „secundum quod res sunt in Verbo“) und *cognitio vespertina* (*cognitio* „ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit“<sup>73</sup>). Der Unterschied zwischen diesen beiden ist nicht im Erkenntnisgegenstand, sondern im Erkenntnismittel zu suchen<sup>74</sup>.

In der Verähnlichung mit dem *Verbum* gibt es nun drei Vollkommenheitsstufen: zunächst bloß „secundum rationem formae“, nicht aber „secundum intellectualitatem ipsius“ – so, wie die Form des materiellen Hauses der schöpferischen Idee im Geiste des Bau-meisters gleicht, ohne mit ihr die Geistigkeit zu teilen; wenigstens diesen Grad der Ähnlichkeit mit dem *Verbum* weist jedes Geschöpf auf, da es durch das Ewige Wort ins Dasein gerufen worden ist. Die nächst höhere Stufe besteht in der Angleichung auch hinsichtlich der Vernunftnatur, so wie das Wissen im Geiste des Schülers dem „Wort“ im Geiste des Lehrers gleicht. Diesen Grad nehmen von Natur aus die vernünftigen Geschöpfe ein. Auf der dritten Stufe endlich wird das Ewige Wort auch noch in seiner Einheit mit dem Vater irgendwie vom Geschöpf nachgeahmt: das ist die Wirkung der Gnade und Liebe, darin besteht die „adoptio“, die darum nur einem vernünftigen Wesen zuteil werden kann, indem

<sup>71</sup> C. g. 4, 13; vgl. De Ver. q. 4 a. 8 c und ad 4.

<sup>72</sup> Civ. Dei 11, 7 (CSEL 40 I. 520 f.). De Gen. ad litt. 4, 22 (CSEL 28 a [Sect. III. p. 2] 121 f.).

<sup>73</sup> 1 q. 58 a. 6.

<sup>74</sup> De Ver. q. 8 a. 16.

die Liebe durch den Hl. Geist ausgegossen ist<sup>65</sup>. Um uns zu diesem letztgenannten Grade der Gleichförmigkeit zu erheben, ist das Ewige Wort selbst Fleisch geworden, uns gleichförmig geworden; um die Menschenkinder zu Gotteskindern zu machen, wird der eingeborene Sohn Gottes zum Menschensohn. Damit stehen wir beim Geheimnis der Menschwerdung.

Es war ein großartiges Werk der göttlichen Weisheit, daß gerade das Ewige Wort, — nicht eine andere göttliche Person — gerade eine menschliche Natur — nicht eine vernunftlose Natur, aber auch nicht eine Engelnatur — angenommen hat. Was zunächst die Vereinigung selbst betrifft, ist es durchaus angemessen, daß sich miteinander vereinigt, was einander gleicht. Nun ist aber gerade das *Verbum* seinem eigensten Charakter nach Urbild aller Kreatur<sup>66</sup>. Sodann hat das *Verbum* ganz besondere Beziehungen zur menschlichen Natur. In der Vernunft erreicht nämlich der Mensch seine eigentümliche Vollkommenheit, dank dieser Vernunft ist er ein geschaffenes Ebenbild Gottes, — ähnlich wie das Ewige Wort als „conceptus aeternae sapientiae“ das unerschaffene, vollendete Abbild Gottes ist<sup>67</sup>. Ferner ist die Menschwerdung weise eingerichtet angesichts ihres Zweckes. Durch ihn, der Gottes natürlicher Sohn ist, sollte der Mensch teilnehmen am Abglanz dieser Sohnschaft — durch Adoption. Endlich entspricht diese Art der Wiederherstellung wunderbar der Art und Weise des Falles. Geündigt hatte der erste Mensch durch ungeordneten Wissensdrang — nun wird der Mensch durch das Ewige Wort der wahren Weis-

<sup>65</sup> 3 q. 23 a. 3.

<sup>66</sup> „Ideo sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat“ (3 q. 3 a. 8).

<sup>67</sup> „Unde decuit, ut imago imaginem assumeret, increata creatam“ (3 d. 1 q. 2 a. 2); ferner findet sich nur im Menschen Persönlichkeit — im Gegensatz zu den vernunftlosen Wesen; nur im Menschen eine Persönlichkeit, die sich von Vorfahren herleitet — im Gegensatz zu den Engeln (3 d. 2 q. 1 a. 1 sol. I).

heit zu Gott zurückgeführt<sup>68</sup>. Aber auch wenn man mit manchen als Hauptzweck der Menschenwerdung die Vollendung des Universums annimmt, so war auch unter dieser Rücksicht die menschliche Natur am geeignetsten zur Annahme durch den Sohn Gottes: im Gottmenschen ist die Krone und das Endglied der sichtbaren Schöpfung mit dem Prinzip der Schöpfung verbunden und so der Kreis gewissermaßen geschlossen; nur in der Menschennatur konnte sozusagen die gesamte Kreatur mit der zweiten göttlichen Person vereinigt werden<sup>69</sup>.

Durchdringt das Ewige Wort mit seiner erhaltenden, tragenden Kraft auch alles Geschaffene, so kann doch seine Vereinigung mit dem vernünftigen Geschöpf kraft einer besondern inneren Ähnlichkeit und Verwandtschaft noch unaussprechlich erhabener sein<sup>70</sup>. Desgleichen offenbart sich in der Art und Weise, wie der Sohn Gottes ins Erdenleben eintritt, ein herrlicher Widerschein seines ewigen Ausganges vom Vater. Ohne dem erkennenden Geist Abbruch zu tun, ja im Gegenteil, als seine höchste Vollendung, geht das Wort aus ihm hervor. So wollte denn auch der Gottmensch seiner heiligsten Menschheit nach empfangen und geboren werden, ohne der jungfräulichen Unversehrtheit seiner Mutter auch nur den geringsten Eintrag zu tun. Ferner ist es das Ewige Wort, das die gesamte Kreatur in ihrem unverkürzten, unversehrten Dasein erhält; dann ziemte es sich aber auch, daß das fleischgewordene Wort die Unversehrtheit seiner Mutter auf Erden wahrte<sup>71</sup>.

Urgrund der Menschwerdung ist also die grenzenlose Güte Gottes, die sich nach außen mitteilen will, und zwar auf eine ihrer würdige, ganz ungeahnte Weise: in der *unio hypostatica*<sup>72</sup>. Die Menschwerdung ist der Höhepunkt und das krönende Meisterwerk aller Mitteilungen Gottes nach außen; allein wie die göttliche Güte, die sich in dem Schöpfungsakt offenbart, sich wohl allen Dingen mitteilt, aber nicht allen in gleicher Weise, so ergeht auch

<sup>68</sup> 3 q. 3 a. 8.

<sup>69</sup> 3 d. 2 q. 1 a. 1 sol. I.

<sup>70</sup> C. g. 4, 41.

<sup>71</sup> C. g. 4, 45.

<sup>72</sup> 3 q. 1 a. 1.

die Ausstrahlung der göttlichen Güte durch die Menschwerdung irgendwie an alle Menschen, jedoch nicht an alle in der gleichen Weise: „uni per gratiam unionis“ – das ist der Heiland; „aliis per gratiam adoptionis, qui gratiae non repugnant“ – das sind die Erlösten<sup>73</sup>. Eine eigenartige Gottesnähe und Teilnahme an Gottes Reichtümern ist durch die Menschwerdung unser Los geworden: „Neque enim est aut fuit aliquando tam grandis natio, quae habeat deos appropinquantes sibi, sicut adest nobis Deus noster. Unigenitus siquidem Dei filius suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret, factus homo.“<sup>74</sup> Wenn man erwägt, daß die arme, schwache Menschenatur trotz ihrer Niedrigkeit und Armseligkeit bestimmt sein soll zu einer innigen Vereinigung mit Gott, der in unzugänglichem Lichte thronet, so könnte eine solche Heilsbotschaft zunächst fast unglaublich, unfaßbar klingen; nun aber, nachdem Gott sich mit dem Menschen zu persönlicher Einheit verbunden hat, ohne sich selbst dadurch etwas zu vergeben oder die Menschennatur ungebührlich zu erheben, trägt jene Botschaft von unserer hohen Bestimmung gar nicht mehr den Charakter des Märchenhaften, des Unglaublichen an sich<sup>75</sup>.

Ja auch den vorzüglichsten konkreten Heilmitteln, die den Menschen im Neuen Bunde seinem Ziele zuführen sollen, ist ein Zug vom Gottmenschen, ihrer *causa principalis*, aufgeprägt in der eigenartigen Vereinigung von äußerem, sinnenfälligen Zeichen und innerer, unsichtbarer Wirkkraft<sup>76</sup>.

Endlich ist auch die Vorherbestimmung der heiligsten Menschheit Christi zur Vereinigung mit dem göttlichen Wort, ihrer Wirkung nach betrachtet, ein Vorbild für die Vorherbestimmung der Erlösten: die Menschheit Christi ist vorherbestimmt zur natürlichen Gottessohnschaft, die Erlösten nur zur Adoptivkindschaft, die in einer Nachahmung der natürlichen Sohnschaft besteht<sup>77</sup>. Eine

<sup>73</sup> 3 d. 2 q. 1 a. 2 sol. I. ad 2.

<sup>74</sup> Offic. de festo Corp. Christi, Noct. 1. lect. 1.

<sup>75</sup> C. g. 4, 55; Comp. theol. I, 201.

<sup>76</sup> C. g. 4, 56.

<sup>77</sup> In seinem Kommentar zu Rom 8, 29 (lect. 6) betont Thomas, daß unter die Prädestination in seinem Sinne nicht bloß das ewige Leben falle,

weitere Ähnlichkeit: Der menschlichen Natur Christi ist diese hohe Bestimmung und Vereinigung zugefallen ohne ihr vorhergehendes Verdienst, ganz und gar „per gratiam“; auch unsere Gotteskindschaft wurzelt letzten Endes nicht in unserem Verdienst, sondern in der Gnade des Gottmenschen, aus deren Fülle wir alle empfangen haben<sup>78</sup>. Damit sind wir angelangt bei der *Adoptivkindschaft der Menschen*.

Alles, was wir von ihr sagen können, läßt sich zurückführen auf eine Verähnlichung mit dem Gottmenschen, dem „homo coelestis“; und zwar ist diese Gleichförmigkeit eine zweifache: im Leben der Gnade und im Leben der Glorie; die erstere ist unerläßliche Vorbedingung für die letztere<sup>79</sup>. Genauerhin umfaßt die Gleichförmigkeit mit dem Erlöser im Leben der Gnade wiederum ein Zweifaches: das Anrecht auf Teilnahme an der Erbschaft und die Teilnahme an Jesu Charakter als Abglanz vom Vater<sup>80</sup>. Unter anderer Rücksicht unterscheidet Thomas eine *assimilatio* durch Eingießung der heiligmachenden Gnade und eine weitere durch die Vollkommenheit unserer Werke<sup>81</sup>. Allen diesen Gesichtspunkten werden wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit zu schenken haben. Sie alle zusammen machen den „neuen“ Menschen aus, der nach seines Schöpfers Bild erneuert wird<sup>82</sup>. Und gerade bei dieser übernatürlichen Erhebung des Menschen zeigt sich Gottes reine Freigebigkeit wieder in besonderem Lichte. Der menschliche Wohltäter wählt sich ein Kind aus, das ihm geeignet, seiner Liebe und Gunst würdig scheint, und nimmt es auf in seinen Familienkreis. Der himmlische Vater hingegen verleiht seinem Kinde erst durch die Adoption die Eignung zur Teilnahme an seinem

das als Lohn verliehen wird, sondern jegliche Heilswohltat, die Gott einem Menschen von Ewigkeit her zgedacht habe; unter dieser Voraussetzung müsse man sagen, unsere Annahme zu Kindern Gottes sei *terminus*, Gegenstand und Ziel, nicht aber *ratio*, Grundlage der Prädestination.

<sup>78</sup> 3 q. 24 a. 3.

<sup>79</sup> Expos. in 1 Cor 15, lect. 7.

<sup>80</sup> Expos. in Rom 8, lect. 6.

<sup>81</sup> Expos. in Jo 1, lect. 6 n. 3.

<sup>82</sup> Expos. in Col 3, lect. 2.



ewigen Glück<sup>83</sup>. Auf jeden Fall ist das Eingangstor zu solcher Gotteskindschaft Gottes Barmherzigkeit und Langmut, worin sich schließlich wieder nur seine unendliche Güte und Allmacht offenbaren.

„Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando; quia per hoc ostenditur, Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit . . . Vel quia parcendo hominibus, et miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinae virtutis. Vel quia . . . effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui, nisi propter id, quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.“<sup>84</sup>

Die heiligmachende Gnade, durch die wir Kinder Gottes werden, kann ein vollkommenes Abbild Gottes genannt werden im Vergleich zu allen übrigen rein geschöpflichen Ähnlichkeiten mit Gott<sup>85</sup>. Tritt sie auch nur akzidentell zur Seelensubstanz hinzu, so überragt sie dennoch an Würde und Wert die Seelensubstanz selber<sup>86</sup>. Da aber die heiligmachende Gnade eine Verähnlichung mit Gott, eine Art „Vergöttlichung“ bedeutet, die über alles geschaffene Vermögen hinausgeht, so kann immer nur Gott, niemals ein Geschöpf ihre bewirkende Hauptursache sein<sup>87</sup>. Das schließt allerdings nicht aus, daß Gott als *causa principalis* die Verleihung der Gnade manchmal an gewisse, von ihm angeordnete werkzeugliche Ursachen knüpfen kann<sup>88</sup>.

Endlich könnte man noch die Frage stellen: Wenn Gott die einzige Hauptursache der *adoptio* ist, welcher von den drei göttlichen Personen muß sie genauerhin zugeschrieben werden? Tatsächlich geht sie als Wirkung nach außen von der allerheiligsten Dreifaltigkeit gemeinsam aus; „appropriatur tamen Patri ut auctori,

<sup>83</sup> 3 q. 23 a. 1.

<sup>84</sup> 1 q. 25 a. 3 ad 3.

<sup>85</sup> 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 2.

<sup>86</sup> 1, 2 q. 110 a. 2 ad 2; vgl. 3 q. 2 a. 10 ad 1.

<sup>87</sup> 1, 2 q. 112 a. 1.

<sup>88</sup> 3 q. 62 a. 1.

Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.“<sup>89</sup> Diese Appropriation ist tief begründet. Sie führt uns auf den Zusammenhang zwischen der Gotteskindschaft des Erdenpilgers und jenem Geheimnis des trinitarischen Lebens Gottes, das man als „missio“ des Sohnes, bzw. des Geistes zu bezeichnen pflegt.

Die Form, durch die ein Gegenstand auf sein Ziel hingeeordnet wird, verähnlicht einigermaßen den Gegenstand mit seinem Ziel. Nun ist die Kindschaftsgnade jene Form im Menschen, kraft deren er auf Gott als sein letztes übernatürliches Ziel hingeeordnet ist; folglich wird der Mensch eben durch diese Gnade eine besondere Ähnlichkeit mit Gott erlangen müssen. Ähnlichkeit aber bewirkt Liebe; jedes Wesen liebt das, was ihm ähnlich ist. So wird der Mensch durch die Gnade zu einem Gott Liebenden<sup>90</sup>. Es ersteht in der übernatürlichen Ordnung für das Erkennen und Wollen eine eigenartige Interessengemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen: Gottes Abglanz erscheint in der Kreatur „per unitatem obiecti“, insofern das vernünftige Geschöpf Gott erkennt und liebt. Das ist eine gewisse „Gleichförmigkeit der Einigung“, *unionis conformitas*, die sich in denjenigen findet, die dasselbe erkennen und wollen wie Gott<sup>91</sup>.

Übernatürliche Erkenntnis und übernatürliche Liebe in der Menschenseele haben aber ihr letztes Urbild im Personalcharakter des Ewigen Wortes und des Hl. Geistes. Insofern wir durch die Gabe der Weisheit dem Sohne, durch die Gabe der Liebe dem Hl. Geist in besonderer Weise ähnlich werden, können wir reden von einer eigenen „Sendung“ des Sohnes und des Geistes in unsere Herzen, d. h. von einer neuen Seinsweise der göttlichen Personen in uns. Wie sich im Schöpfungsakt Gottes Güte an allen Dingen geoffenbart hat durch ihren natürlichen Abglanz, so stellt sich in der Rückkehr des vernünftigen Geschöpfes zu seinem Gott das Hervorgehen der göttlichen Personen dar, „inquantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per

<sup>89</sup> 3 q. 23 a. 2 ad 3.

<sup>90</sup> C. g. 3, 152.

<sup>91</sup> De Pot. q. 9 a. 9.

similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae<sup>92</sup>. Dazu ist keineswegs erforderlich, daß der so begnadete Mensch die göttlichen Personen, die sich in den genannten dona darstellen und offenbaren, auch selber tatsächlich sicher und klar erkenne<sup>93</sup>; ja ohne besondere göttliche Kundgebung können wir uns nicht einmal mit Sicherheit im Besitz der übernatürlichen Gaben wissen. Mit dem ewigen Ausgang des Wortes vom Vater ist eine absolut vollkommene Erkenntnis gegeben, aus der die Liebesglut folgt<sup>94</sup>; daher kann von jener eigenartigen *similitudo Verbi*, von einer eigentlichen Einwohnung des Wortes in der Menschenseele nur dort die Rede sein, wo die Gotteserkenntnis derart ist, daß aus ihr der „amor gratuitus“, die übernatürliche, habituelle Liebe, emporkeimt. Demnach ist die „missio Filii“ untrennbar verbunden mit der *gratia gratum faciens*<sup>95</sup>. Deshalb kann diese Sendung niemals vernünftlosen Geschöpfen sich zuwenden, die ja der Kindschaftsgnade nicht fähig sind; wohl aber allen vernünftigen Geschöpfen, es sei denn, daß eines völlig im Bösen verhärtet wäre, wie Dämonen und Verdammte<sup>96</sup>. Diese „Einwohnung“ des *Verbum* in der menschlichen Natur besagt im Gegensatz zur *Unio hypostatica* keine Selbstentäußerung (*exinanitio*) des Sohnes Gottes, sondern eher eine Erhöhung, Verherrlichung, insofern durch diese Einwohnung in den Seelen der Gerechten und die Offenbarung der göttlichen Güte an ihnen das Ewige Wort in seiner ganzen Erhabenheit erscheint<sup>97</sup>.

Analog verhält es sich mit der „Sendung“ des Hl. Geistes. Ausgangspunkt der Spekulation ist hier der allgemeine Grundsatz: Wo wir uns einer göttlichen Vollkommenheit irgendwie nachahmend nähern, sagt man, diese Vollkommenheit werde uns von

<sup>92</sup> 1 d. 15 q. 4 a. 1.

<sup>93</sup> ib. ad 1.

<sup>94</sup> „Filius autem est Verbum non quaecumque, sed spirans Amorem“ (1 q. 43 a. 5 ad 2).

<sup>95</sup> 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 3; C. g. 4, 23; 1 q. 43 a. 3.

<sup>96</sup> 1 d. 15 q. 5 a. 1 sol. I.

<sup>97</sup> C. g. 4, 34.

Gott „geschenkt“. Nun geht der Hl. Geist hervor als die substantielle Liebe Gottes zu sich selber. Insofern wir uns also durch unsere Gottesliebe jener unendlichen innergöttlichen Liebe nachahmend nähern, können wir sagen, es werde uns der Hl. Geist verliehen<sup>98</sup>, und zwar vom Vater und vom Sohne zugleich<sup>99</sup>.

„Filius procedit a Patre per modum notitiae, qua Deus cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris, quo Deus amat seipsum; unde . . . cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti.“<sup>100</sup> Die Einwohnung selbst erklärt Thomas eingehend 1 d. 14 q. 2 a. 1 sol. I: „Cum igitur in acceptione donorum ipsius (i. e. Spiritus Sancti) non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum Sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona eius recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, in quantum per dona eius ipsi Spiritui Sancto coniungimur, vel ille nobis, per donum nos sibi assimilans.“

Die geschaffene Liebe in uns ist also nichts anderes als eine „participatio Spiritus Sancti“<sup>101</sup>; jede Vermehrung der Liebe besteht darin, daß das Abbild des Hl. Geistes vollkommener von der Seele aufgenommen wird<sup>102</sup>. Kurz zusammenfassen können wir die gesamte Lehre von der „inhabitatio“ und „missio“ mit den Worten des hl. Lehrers 1 q. 43 a. 5: „Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Joan. 14.: Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum

<sup>98</sup> C. g. 4, 21.

<sup>99</sup> C. g. 4, 23; 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 2; ib. q. 2 a. 1 sol. I.

<sup>100</sup> C. g. 4, 23.

<sup>101</sup> 2, 2 q. 24 a. 2.

<sup>102</sup> 2, 2 q. 24 a. 5 ad 3.

modum inhabitandi illius personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam Filio, quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse, et per consequens nec mitti.“

So hat uns das spekulative Prinzip von der *imitatio Dei ad extra* bis ins innerste Heiligtum der übernatürlich geadelten Menschenseele, bis an ihre innigsten Beziehungen zum Dreieinigen Gott geführt, ins übernatürliche Tugendleben des Christen. Darum dürfte hier der rechte Ort sein, das *christliche Tugendleben* unter dem Gesichtspunkt der Gottähnlichkeit etwas eingehender ins Auge zu fassen.

Tugend ist immer etwas, was uns Gott näher bringt, was uns Gott ähnlicher macht. Gott aber ist seinem innersten Wesen nach Leben und Wirklichkeit. Darum ist die Tugend als höchste Verähnlichung mit Gott im Erdenleben ein *habitus „operativus“*, eine dauernde Geneigtheit, Fertigkeit, Fähigkeit zum rechten Tun. Wie alles Geschaffene, so hat natürlich auch alle menschliche Tugend ihr Fundament in Gott. Freilich muß da ein Unterschied gemacht werden zwischen den Tugenden. In Gott finden wir vor allem die das tätige Leben, nicht die Leidenschaften beherrschenden Tugenden, z. B. Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Freigebigkeit . . . in ihrer höchsten Vollendung, mit einem universalen Auswirkungsbereich. Erstreckt sich menschliche Gerechtigkeit auf ein Hauswesen oder ein begrenztes bürgerliches Gemeinwesen, so waltet Gottes Gerechtigkeit im gesamten Universum. Was wir also an den Tugenden in ihrer höchsten, göttlichen Form und Wirkungsweise negieren müssen, das ist die vielfache Beschränktheit, die ihnen unter uns Menschen anhaftet. „Unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur“; wie Kerzenschimmer zum Sonnenlicht verhält sich die Menschentugend zu ihrem göttlichen Urbild. Andere Tugenden aber, die Gott nicht ihrem eigentlichen Begriffe nach zukommen, haben ihr Urbild nicht in der göttlichen Wesenheit als solcher, sondern vielmehr in der göttlichen Weisheit, welche die Eigenart aller Wesen in sich begreift<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> C. g. 1, 93.

Wie beispielsweise die vier Kardinaltugenden in Gott ihr Fundament haben, hören wir 1, 2 q. 61 a. 5: „ . . . ita scilicet, quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia: temperantia vero conversio divinae intentionis ad seipsum; sicut in nobis temperantia dicitur per hoc, quod concupiscibilis conformatur rationi: fortitudo autem Dei est eius immutabilitas: iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus.“ Ganz allgemein muß gesagt werden: „Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo ipsius.“<sup>104</sup> Demnach sind unsere Tugenden, auch die Liebe, in unserer Seele etwas Geschaffenes, und können doch mit Recht als „etwas Göttliches“ bezeichnet werden<sup>105</sup>.

Freilich muß diese allumfassende Tugend und Gerechtigkeit Gottes von jedem Geschöpf gerade in seiner standesgemäßen Weise nachgeahmt werden, so daß sich nicht alles für jedes beliebige ziemt; das bemerkt St. Thomas gelegentlich der Frage, ob Klerikern die Vollstreckung einer Todesstrafe erlaubt sei, nachdem doch Gott selber solche Strafgerechtigkeit übe: „ . . . dicendum, quod Deus universaliter in omnibus operatur, quae recta sunt; in unoquoque tamen secundum eius congruentiam; et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc, quod sibi specialiter congruit; unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat; non tamen oportet, quod omnes in hoc eum imitentur.“<sup>106</sup>

Eine tiefgreifende Verschiedenheit zwischen den Tugenden in ihrem reinsten, göttlichen Urbild und ihrer Verwirklichung durch uns Menschen begründet schon unsere sinnlich-geistige Natur. Im Wollen und Umfassen des Guten müssen wir eins sein mit Gott; aber in der Art und Weise dieses Wollens und Strebens können wir Gott als reinen Geist nicht in allweg nachahmen; so bringt z. B. das menschliche Zürnen eine sinnlich fühlbare Erregung mit sich, die bei Gott ausgeschlossen ist<sup>107</sup>. Die echte Tugend besteht vor allem in der Anpassung des menschlichen Willens an den göttlichen Willen, dem immer das allumfassende Wohl des gesamten

<sup>104</sup> C. g. 3, 163.

<sup>105</sup> 2, 2 q. 23 a. 2 ad 1.

<sup>106</sup> 2, 2 q. 64 a. 4 ad 1.

<sup>107</sup> 2, 2 q. 158 a. 1 ad 4

Universums, seine eigene Güte, voranleuchtet<sup>108</sup>; wie weit diese Gleichförmigkeit gehen muß, ist bereits oben (S. 213 f.) gesagt worden. Die eine Regel gilt unter allen Umständen für jegliche Tugend: „Nihil Deus potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanae, quod Dei voluntati conformetur, et eius sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum.“<sup>109</sup> Bringt uns schon auf rein natürlichem Gebiete die Beschäftigung unserer Fähigkeiten mit Gott als ihrem Gegenstand Gott am nächsten (vgl. oben S. 219 f.), so gilt das in der übernatürlichen Ordnung vor allem von den theologischen Tugenden. Den Ehrenplatz unter ihnen behauptet die Liebe. Denn Gottes Wesen ist zwar identisch mit allen Tugenden in ihrem höchsten, unendlichen Grade; eines aber tritt in der neutestamentlichen Offenbarung am Geiste Gottes im herrlichsten Lichte hervor: „Gott ist die Liebe.“ Darum ist es gerade die Tugend der Liebe, die uns Gott vorzüglich nahebringt, die Gottes Ebenbild in seinen Kindern so recht offensichtlich erstrahlen läßt, daß der Heiland sagen konnte: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet“ (Jo. 13, 35).

Zwar ist auch unsere Liebe etwas Geschaffenes und vom Geschaffenen heißt es (Eccle. 1), es sei eitel; das gilt aber vom Geschöpf nur insofern es aus dem Nichts hervorgegangen ist, keineswegs aber insofern das Geschöpf Gottes Bild und Gleichnis ist<sup>110</sup>. Durch die Liebe werden wir mit Gott zunächst dem Affekt nach verbunden; sie ist die wichtigste, größte Tugend. Gottes Liebe ist aber keine bloß affektive, dabei unwirksame, sie ist vielmehr eine höchst freigebige, höchst barmherzige, höchst tätige Liebe. Daher muß sich auch die geschaffene echte Liebe darin bewähren, daß sie den Menschen auch in seinem äußeren Tun Gott ähnlich macht<sup>111</sup>.

Von den übrigen Einzeltugenden sei hier noch die Jungfräulichkeit herausgegriffen. Es ist eine eigenartige Weihe, die auf ihr

<sup>108</sup> 1, 2 q. 19 a. 10.

<sup>109</sup> 2, 2 q. 104 a. 4 ad 2.

<sup>110</sup> De Car. q. un. a. 1 ad 11.

<sup>111</sup> Vgl. 2, 2 q. 30 a. 4 ad 3.

liegt. Warum? Zwar ist sie nicht die höchste der Tugenden; aber ihr ist es besonders eigen, den Schimmer der Gottähnlichkeit über Leib und Seele zugleich auszugießen.

„Incorruptio facit esse proximum Deo, in quem corruptio non cadit, per quamdam similitudinem imitationis: et quia Deo magis possumus esse similes mente quam carne; ideo incorruptio mentis, quae omni peccato opponitur, et per omnem virtutem est, facit Deo esse proximum. Sed virginitas habet utramque incorruptionem: et ideo quantum ad plura facit Deo similem, scilicet in corpore et anima, ratione cuius dicitur quod sequitur agnum quocumque ierit... Nec tamen sequitur quod magis facit virginitas Deo proximum, quam omnes virtutes, sed secundum plura.“<sup>112</sup>

Tugendleben ist also Verähnlichung mit Gott — nun aber müssen wir hinzufügen: mit Gott in jener Gestalt, in der er uns menschlich am nächsten gekommen ist, als der ideale Mensch: Verähnlichung mit dem Gottmenschen. Wohl ist Christus unser Erlöser von der Sünde, aber er hat damit nicht alles Weh von unserer Erdenpilgerschaft hinweggenommen. Im Gegenteil. Es gilt für den Christen, mit Christus abzusterben, mit ihm begraben zu werden<sup>113</sup>; gleichförmig werden dem leidenden und sühnenden Erlöser — das ist der tiefste Sinn, den die katholische Kirche in den äußeren Bußwerken des Christen erblickt<sup>114</sup>. Sonach läßt sich der ganze übernatürliche Lebensprozeß des Christen zurückführen auf eine Verähnlichung des Gliedes am Leibe mit dem Haupt des Leibes: Christus ist vom Leben der Gnade im leidensfähigen Leibe durch das Todesleiden eingegangen in die Glorie der Unsterblichkeit; so tragen auch wir, die Erlösten, das Gnadenleben der Seele, die Gotteskindschaft in einem leidensfähigen, sterblichen Leib; erst wenn wir dem Leiden und Sterben Christi gleichförmig geworden sein werden, steht uns der Weg zur unsterblichen Glorie offen<sup>115</sup>.

Nun läßt freilich auch die Verähnlichung des Menschen mit Gott durch dieselben Tugenden verschiedene Stufen und Grade zu.

<sup>112</sup> 4 d. 33 q. 3 a. 3 ad 4.

<sup>113</sup> Expos. in Rom 6, lect. 1.

<sup>114</sup> Vgl. 2, 2 q. 147 a. 7.

<sup>115</sup> 3 q. 49 a. 3 ad 3.

Da ist es zunächst die natürliche Tendenz des ganzen Tugendlebens, den Menschen zu reinigen; das sind die „virtutes . . . in divinam similitudinem tendentium“, die „virtutes purgatoriae“. Auf dieser Stufe bemüht sich die Klugheit, alle Erdendinge im Lichte Gottes geringzuschätzen; die Mäßigkeit sagt sich, soweit es der Natur möglich ist, von den körperlichen Lebensgütern los; die Tapferkeit bewirkt, daß die Seele nicht bang zurückschreckt, wenn es gilt vom Leib zu scheiden und ins Jenseits hinüberzugehen; die Gerechtigkeit endlich bewegt die Seele dazu, sich aus dem Innersten heraus, aufrichtig einverstanden zu erklären mit einem solchen Lebensprogramm. Die höhere Stufe nehmen die „virtutes iam assequentium divinam similitudinem“ ein, die „virtutes iam purgati animi“, die Tugenden eines bereits gereinigten, in Gott verankerten, ruhenden Herzens. Da verwandelt sich die Klugheit in einen einzigen einfachen Blick auf das Göttliche; die Mäßigung kennt kein irdisches Begehren mehr, die Tapferkeit keine hemmende Leidenschaft mehr; die Gerechtigkeit aber ist der ewig feste Bund des Menschenherzens mit dem Geiste Gottes. Das ist das Tugendleben der Seligen oder derjenigen, die es schon in diesem Erdenleben zur Höhe der Vollkommenheit gebracht haben<sup>118</sup>. Näher zu Gott, sein wie Gott – das ist der große einheitliche Zug, der alles geschaffene Natur- und Tugendstreben beseelt. Und Gott will es so. Nur ist es das traurige Vorrecht der geschaffenen Freiheit, daß sie sich in ihrem Höhenflug zur Gottähnlichkeit auch gründlich verirren kann; dieses verirrte, verunglückte Streben, zu sein „wie Götter“, das ist *die Sünde*.

Was mochte wohl das Verbrechen der gefallenen Engel gewesen sein? Der Engel wollte sein „wie Gott“. Allerdings nicht „per aequiparantiam“, so daß er Gott wesensgleich wäre; denn abgesehen davon, daß die Torheit und Ungereimtheit eines solchen Begehrens der ungetrübten Engelsvernunft mit vollster Klarheit einleuchtete, – es müßte der Engel durch solch ein Begehren seine eigenste Natur und Existenz verleugnen, die ja verwandelt werden müßte in eine andere. Der Engel konnte also nur nach einer Gottgleichheit „per similitudinem“ trachten. Dabei gibt es noch zwei

<sup>118</sup> 1, 2 q. 61 a. 5.

Möglichkeiten einer Verfehlung. Zunächst kann das Geschöpf nach einer Gottähnlichkeit streben, die ihm in keiner Weise zusteht und angemessen ist; so wenn einer Gott gleichen wollte im Erschaffen von Himmel und Erde; zweitens kann sich das Geschöpf verfehlen in der Art und Weise des Strebens, indem es die Gottähnlichkeit von seiner eigenen, geschaffenen Kraft und nicht vielmehr von Gottes Kraft erwartet. Und da mag wohl die Engelsünde liegen: er will in eigener Kraft nach jener Herrlichkeit des übernatürlichen Endzieles greifen, die ihm nur aus Gottes freigebiger Hand als Gnadengeschenk zufallen kann: „Appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.“ Damit hängt dann zusammen, daß er auch eine Herrscherstellung über andere Wesen anstrebte<sup>117</sup>. Analog verhält es sich mit der Sünde unserer Stammeltern: Streben nach jener Autonomie des sittlichen Erkennens und Tuns, wie sie Gott eigen ist, das war ihr Unglück. Eines haben die gefallenen Engel, die Stammeltern und mit ihnen alle Sünder von den Tagen des Paradieses an bis zum Ende der Zeiten gemein: Das „auf sich selber stehen wollen“, sich selber Ziel und Norm sein wollen, dieses „sibi inniti“ mit Hintansetzung des göttlichen Willens<sup>118</sup>.

Kein freier Wille eines bloßen Geschöpfes ist während seiner Prüfungszeit vor solcher Verirrung gefeit „per condicionem naturae“. Das gehört eben zur Unvollkommenheit der rein geschöpflichen Freiheit, daß sie sich auch von Gottes Willen, Ordnung und Gnade lossagen kann. Genommen könnte dem Geschöpf hienieden diese Unvollkommenheit nur werden durch ein besonderes Gnadengeschenk, wodurch es in ganz eigenartiger Weise teilhaft würde der göttlichen Natur, deren Freiheit wesentlich die Unfähigkeit zu jeglicher Sünde einschließt<sup>119</sup>. Uns aber ist als Erlöser der Gottmensch gegeben, der unsere Gottessehnsucht, unser Streben nach Gottähnlichkeit in die rechte, zielsichere Bahn lenken will, ja der selber in seiner heiligsten Menschheit unser „Weg“ ist, „via

<sup>117</sup> 1 q. 63 a. 3.

<sup>118</sup> 2, 2 q. 163 a. 2.

<sup>119</sup> 2 d. 23 q. 1 a. 1.

est nobis tendendi in Deum“<sup>120</sup>. Eva hat in der verbotenen Paradiesesfrucht unter anderem gerade auch die Gottähnlichkeit gesucht, gefunden jedoch das Gegenteil: Gottesferne, Abkehr von Gott. Was die erste Eva gesucht, aber nicht gefunden, das findet die zweite, bessere Eva, Maria – und mit ihr die ganze Christenheit – in der „Frucht ihres Leibes“: durch Christus und in Christo werden wir gottähnlich und gottverbunden<sup>121</sup>. Durch stille, unsichtbare Wirksamkeit im innersten Heiligtum unserer Seele zieht uns Gott an sich – er hat aber auch äußere Einrichtungen und sichtbare Zeichen in den Dienst unserer Verähnlichung mit seiner Güte gestellt. Die vorzüglichsten unter ihnen sind *die Sakramente des Neuen Bundes*.

Vor allem verleiht das geheimnisvolle Siegel, das wir „Charakter“ nennen, der Seele einen eigenartigen, unverlierbaren Zug der Gottebenbildlichkeit. Durch den sakramentalen Charakter wird der Mensch rechtskräftig in stand gesetzt, alles, was sich auf die neutestamentliche, übernatürliche Gottesverehrung bezieht, in sich aufzunehmen, bzw. ändern mitzuteilen. Nun leitet sich aber die ganze Gottesverehrung des Neuen Bundes letzten Endes her aus dem Hohenpriestertum Jesu Christi. Mithin wird in jedem sakramentalen Charakter der christlichen Seele etwas vom Priestertum unseres Herrn aufgeprägt<sup>122</sup>. Christi Priestertum aber dauert ewig. Darum ist auch die übernatürliche Weihe, die von seinem Priestertum auf den Empfänger gewisser Sakramente überströmt, eine bleibende, dauernde, solange ihr Träger im Dasein verharrt. Nun ist der Träger des Charakters die unsterbliche Seele, ihrer intellektiven Seite nach<sup>123</sup>; also ist der Charakter einfachhin untüchtig<sup>124</sup>.

Natürlicherweise schließt die Teilnahme an Christi Priestertum eine erhabene Verähnlichung mit dem dreieinigen Gott in sich. Stark tritt dieser Gedanke im Sentenzenkommentar hervor, wo Thomas eine damalige „definitio magistralis“ des Charakters recht-

<sup>120</sup> 1 q. 2 princ.

<sup>121</sup> Expos. in Salutat. Angelic.

<sup>122</sup> 3 q. 63 a. 3 c et ad 2.

<sup>123</sup> 4 d. 4 q. 1 a. 3 sol. 3 et ad 2; 3 q. 63 a. 4 ad 3.

<sup>124</sup> 3 q. 63 a. 5.

fertigt, die also lautet: „Character est distinctio a caractere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati et creanti et recreanti; et distinguens a non configuratis secundum statum fidei.“<sup>125</sup> Seinem Ursprung nach ist der Charakter allerdings gemeinsames Werk der allerheiligsten Dreifaltigkeit; zugeeignet wird er aber mit Recht in besonderer Weise dem Sohne, „tum propter rationem similitudinis ad proprium personae, quia ipse per proprietatem est imago et figura, sive character Patris; tum quia virtus passionis Christi operatur in sacramentis“<sup>126</sup>. Da aber auch die sakramentale Verähnlichung mit Gott, wie jede andere, immer eine stückweise und unvollkommene bleibt, ist darin ein gradweiser Fortschritt möglich; daher sind auch mehrere verschiedene Charaktere möglich<sup>127</sup>.

Was nun im einzelnen die *hl. Taufe* betrifft, so betont Thomas, auf der paulinischen Lehre fußend, vor allem die *configuratio* mit dem leidenden und sterbenden Erlöser, in der unsere geistige Wiedergeburt beschlossen liegt<sup>128</sup>. Die Leidens- und Auferstehungsgemeinschaft des Christen mit seinem Haupt und Meister, das ist die spezifische Betonung, in der das Taufsakrament Jesu Leiden und Tod zur Darstellung bringt. Unter anderer Rücksicht wieder findet eine solche Darstellung im Altarsakrament statt: „Utrumque sacramentum, scilicet baptismi et Eucharistiae, est repraesentativum Dominicae mortis et passionis: aliter tamen et aliter, nam in baptismo commemoratur mors Christi, in quantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur: sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi, in quantum ipse Christus passus exhibetur nobis, quasi paschale convivium.“<sup>129</sup> Daher auch die überragende Wirksamkeit und Erhabenheit der Bluttaufe: „Nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquae, per quandam figuralem repraesentationem; in baptismo autem flaminis, vel poenitentiae, per quandam affectionem; sed in baptismo

<sup>125</sup> 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2.

<sup>126</sup> 4 d. 4 q. 1 a. 4 sol. 4.

<sup>127</sup> 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1.

<sup>128</sup> 4 d. 6 q. 2 a. 1 sol. 2; Expos. in Rom 6, lect. 1; 3 q. 66 a. 2.

<sup>129</sup> 3 q. 66 a. 9 ad 5.

sanguinis, per imitationem operis.“<sup>130</sup> Abschließend kann von den Wirkungen der „Taufe in Christo“ gesagt werden, daß sie in einer zweifachen Art der Verähnlichung mit Christus bestehen: durch die Gnade und durch den Charakter: „Baptizari in Christo potest intelligi dupliciter: uno modo in Christo, idest in Christi conformitate: et sic quicumque baptizantur in Christo, conformati ei per fidem, et caritatem induunt Christum per gratiam; alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, inquantum accipiunt sacramentum Christi: et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae.“<sup>131</sup>

Hinsichtlich des Sakramentes der *Ehe* legt Thomas einfach die paulinische Lehre von der christlichen Ehe als Abbild des Bundes zwischen Christus und seiner Kirche dar und leitet aus diesem Urbild die Einheit und Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ab<sup>132</sup>.

Ganz besonders aber ist alles menschliche Priestertum ein Abglanz des Hohenpriestertums Christi. Auch das Priestertum des Melchisedech, der lange vor Christus gelebt hat, war nur ein Abglanz vom ewigen Hohenpriester. „Assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in perpetuum“ (Hebr. 7, 3), sagt der Hagiograph von ihm, „ne credatur, quod sacerdotium Christi sit posterius sacerdotio Melchisedech“<sup>133</sup>. Als Werkzeug des ewigen Hohenpriesters muß der geweihte Priester des Neuen Bundes mit jenem gewisse Gleichförmigkeit haben. Er muß also, wie Christus, einerseits wahrer Mensch sein, andererseits in besonderer Weise an seiner Gottheit teilnehmen durch eine eigentümliche geistliche Gewalt; denn auch auf das Werkzeug strömt etwas über von der Kraft dessen, der es führt. Nun ist diese geistliche Gewalt vom Herrn den Aposteln übertragen worden mit der Bestimmung, daß sie fortgepflanzt werde, solange bis der Bau der Kirche vollendet ist, d. h. bis zum Ende der Zeiten. Diese Übertragung geschieht nun eben durch das *Sakrament der Weihe*<sup>134</sup>. So sind die Priester „suo modo

<sup>130</sup> 3 q. 66 a. 12.

<sup>131</sup> 3 q. 69 a. 9 ad 1.

<sup>132</sup> C. g. 4, 78.

<sup>133</sup> Expos. in Heb 7, lect. 1.

<sup>134</sup> C. g. 4, 74.

Deo in hoc assimilari, quasi Deo cooperantes“<sup>135</sup>. Bei dieser Gelegenheit weist Thomas auch darauf hin, wie das große, allgemeine Gesetz der maßgebenden Einwirkung des Höheren auf das Niedere, das im ganzen Universum herrscht, auch in der Kirche Gottes zur Geltung kommt kraft ihrer ständischen Gliederung; das führt uns zur *Gottebenbildlichkeit in der Gesamtkirche*.

Um sich nicht nur seinem inneren Reichtum nach, sondern auch seinem Einwirken auf andere Wesen nach in geschaffenen Bildern zu offenbaren, hat Gott der Herr es im Universum so eingerichtet, daß die niederen durch die nächsthöheren Wesen zur Vollkommenheit, zum Vollsinn ihres Daseins geführt werden. Diese Schönheit der Gliederung und Wechselwirkung sollte nun der Kirche, diesem Universum im Reich der Übernatur, nicht abgehen. Darum hat sie eine ständische Gliederung erhalten, einen „ordo“, so daß einige Glieder allen übrigen die Heilmittel zuwenden und erschließen, wie denn auch im natürlichen Organismus gewisse Glieder auf die andern einwirken<sup>136</sup>. In der Summa theologica wird dieser Gedanke noch vertieft nach seiner christologischen Seite hin. Wie in der Natur die Vollkommenheit, die in Gott ungeteilt, in höchster Einfachheit ruht, am geschaffenen Universum widerstrahlt in bunter Vielgestaltigkeit, so ergießt sich auch die Fülle der Gnaden, die in Christo, dem Haupte der Kirche, ungeteilt vereint ist, in mannigfacher Abstufung über die Glieder, damit der Leib der Kirche vollkommen sei<sup>137</sup>.

Ferner stellt die kirchliche Hierarchie ein Abbild der himmlischen dar, freilich ein Abbild mit großen Verschiedenheiten. In der himmlischen Hierarchie ist nämlich das einzige Prinzip der Unter- und Überordnung die geringere oder größere Gottesnähe eines Engels: dem, der Gott näher steht, eignet auch die höhere Rangstufe, das erhabener Wissen, weshalb die höheren niemals von den niederen „erleuchtet“ werden. In der kirchlichen Hierarchie hingegen nehmen bisweilen die dank ihrer Heiligkeit Gott am nächsten Stehenden äußerlich einen sehr niederen Rang ein und zeichnen sich auch nicht

<sup>135</sup> 4 d. 24 q. 1 a. 1 sol. I.

<sup>136</sup> 4 d. 24 q. 1 a. 1 sol. I.

<sup>137</sup> 2, 2 q. 183 a. 2.

durch glänzendes Wissen aus; so kommt es, daß in der Kirche mitunter auch die hierarchisch Höherstehenden von den Niederen Unterweisung empfangen können<sup>138</sup>. Auch in der Art und Weise des Regierens muß die menschliche, vorab die kirchliche Autorität ihr schönstes Vorbild erblicken in Gottes Weltregierung voll Milde und Stärke zugleich. Wie Gott der Herr unbeschadet seiner Allmacht und höchsten Heiligkeit dennoch gewisse Übel im Weltganzen, die er an sich verhindern könnte, zuläßt, damit nicht größere Güter aufgehoben oder ärgere Übel heraufbeschworen werden, so dulden auch die Leiter in der menschlichen, in der kirchlichen Gesellschaft mit Recht gewisse Übel (z. B. die Religionsübungen der Juden und Ungläubigen) aus dem gleichen Grunde und gehen so zu Werke mit einer gewissen souveränen Milde und Zielsicherheit<sup>139</sup>. — Ein für allemal auf Petri Primat gegründet, hat die Hierarchie der streitenden Kirche auch in diesem Punkte ihr Urbild im himmlischen Jerusalem. In der triumphierenden Kirche steht ja ein Einziger an der Spitze, er, der über dem ganzen Universum steht: Gott<sup>140</sup>. So gibt es denn auch in der streitenden Kirche einen Einzigen, dem der Vorrang zukommt vor allen übrigen; das ist der „eine Hirt“, von dem der Heiland (Jo. 10, 16) gesprochen hat<sup>141</sup>.

Es erübrigt noch, unseren Blick auch jenem himmlischen Jerusalem, der *Ecclesia triumphans*, zuzuwenden und uns klar zu werden, wie sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen dort vollendet.

Nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, ist der Mensch bestimmt zu einer *letzten Vollendung des Ebenbildes*; diese soll seine eigene höchste Beseligung sein: *die Anschauung Gottes*<sup>142</sup>. In seiner unstillbaren Sehnsucht nach Glückseligkeit liegt ja das Streben nach einer in ihrer Art vollendeten Ähnlichkeit mit der göttlichen Güte<sup>143</sup>, mit Gottes unsagbarer Glückseligkeit. Die aber besteht eben darin, daß Gott sein eigenes Wesen unmittelbar durch sich selber

<sup>138</sup> 1 q. 106 a. 3 ad 1.

<sup>139</sup> 2, 2 q. 10 a. 11.

<sup>140</sup> Apc 21, 3.

<sup>141</sup> C. g. 4, 76.

<sup>142</sup> 3 q. 9 a. 2.

<sup>143</sup> C. g. 1, 11.

schaut. Eine ähnliche Unmittelbarkeit des Schauens wird unsere Seligkeit ausmachen; „secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus“<sup>144</sup>.

Anknüpfend an das Wort des hl. Paulus 2. Cor. 3, 18: „Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem“, unterscheidet Thomas bei Christi Jüngern einen dreifachen Aufstieg in der Gotteserkenntnis: der erste von der Klarheit der natürlichen Gotteserkenntnis zur Klarheit der Glaubenserkenntnis; der zweite Schritt: aus dem Dämmerlicht des Alten Bundes zum Tageslicht der neuteamentlichen Offenbarung; der dritte Schritt: von unserer gesamten irdischen Gotteserkenntnis zur Klarheit der ewigen Anschauung Gottes<sup>145</sup>. Weil nun aber die *visio beatifica* himmelhoch über aller irdischen Gotteserkenntnis steht, ist sie nur dadurch möglich, daß der geschaffene Geist gewissermaßen über sich selbst hinausgehoben wird durch eine ganz neue Anteilnahme an Gottes Reichtum — „per aliquam divinae bonitatis influentiam“. Soll der Intellekt, der bisher seine Erkenntnisbilder den Geschöpfen entnommen hat, von nun an Gottes Wesenheit selber als *forma intelligibilis* gewissermaßen in sich aufnehmen, so kann das nur geschehen „per hoc, quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat“ — das ist das „lumen gloriae“; so kann ja auch ein Körper unmöglich vom Sonnenlicht durchdrungen werden, wenn er nicht selbst etwas von jener durchsichtigen Sonnenklarheit besitzt<sup>146</sup>.

Unter diesem „lumen“ ist aber keineswegs eine *similitudo creata* zu verstehen, welche Gottes Wesenheit zur Darstellung brächte; denn eine solche stellvertretende „species“ kann es beim unendlichen Gott nicht geben; vielmehr ist das *lumen gloriae* zu fassen als eine Disposition auf seiten der geschaffenen Sehkraft, als ein lumen „confortans intellectum ad videndum Deum“<sup>147</sup>, ein „augmentum virtutis intellectivae“<sup>148</sup>. Es ist dieses lumen, anders ausgedrückt, nicht ein „medium, in quo Deus

<sup>144</sup> C. g. 3, 51.

<sup>145</sup> Expos. in 2 Cor 3, lect. 3.

<sup>146</sup> C. g. 3, 53.

<sup>147</sup> 1 q. 12 a. 2.

<sup>148</sup> 1 q. 12 a. 5.



videtur, sed sub quo videtur“<sup>149</sup>; ein solches Medium aber verträgt sich sehr wohl mit der Unmittelbarkeit der seligen Gottanschauung. Es ist ein *lumen*, „quod intellectum in quadam deiformitate constituit“<sup>150</sup>.

Dieses geschaffene Glorienlicht kann nun selbst wieder größere oder geringere Ähnlichkeit mit dem unerschaffenen Licht der göttlichen Vernunft haben. Daraus ergibt sich die Möglichkeit eines Gradunterschiedes in der Gottschau der einzelnen Seligen<sup>151</sup>. Mit andern Worten: Wer mehr Anteil hat am Glorienlicht, der wird Gott vollkommener schauen. Mehr Anteil am Glorienlicht wird haben, wer mehr Liebe hat. Je stärker die Liebe, desto größer die Sehnsucht, die den Menschen geeignet und bereit macht, das ersehnte Gut in sich aufzunehmen. Also je größer die Liebe, desto klarer die Gottschau, desto tiefer die Seligkeit<sup>152</sup>. Über allen seligen Geistern steht an Reichtum des Glorienlichtes die heiligste Seele Christi. Kraft der persönlichen Vereinigung war und ist sie nämlich dem Ewigen Wort enger verbunden als jedes andere Geschöpf. Nun ist aber das Ewige Wort die ewige Quelle alles Glorienlichtes; daher schaut Christi Seele tiefer als jedes andere Geschöpf hinein in die Erste Wahrheit, in Gottes Wesenheit<sup>153</sup>. Vollkommen und ursprünglich, naturhaft, strahlt das Glorienlicht nur im Dreieinigen Gott; in jedem beseligtem Geschöpf ist es bloß eine Mitteilung in beschränktem Maße. Nun geht Thomas von dem allgemeinen Grundsatz aus, daß nur eine Form, die ihrem Träger vollkommen und naturhaft eignet, diesen ihren Träger auch befähigt zu einer mitteilenden Einwirkung auf andere Wesen; daraus folgt als Anwendung auf unsern Fall, daß kein seliges Geschöpf seine Seligkeit einem andern mitteilen kann. Gott allein kann unser Beseliger sein<sup>154</sup>.

Aus der Eigenart der *visio beatifica* als höchster Verähnlichung des Menschengestes mit Gott im Gebiete des Erkennens<sup>155</sup> zieht Thomas

<sup>149</sup> ib. ad 2.  
<sup>150</sup> 1 q. 12 a. 6.  
<sup>151</sup> C. g. 3, 58.  
<sup>152</sup> 1 q. 12 a. 6.  
<sup>153</sup> 3 q. 10 a. 4.  
<sup>154</sup> 1, 2 q. 5 a. 6 ad 2.  
<sup>155</sup> Vgl. Comp. theol. I, 106.

nun auch seine Folgerung für die Frage, ob dabei dem spekulativen oder dem praktischen Intellekt des Geschöpfes die vornehmere Rolle zufalle. Auf den ersten Blick möchte es scheinen, es müsse der praktische Intellekt mit seiner schöpferischen Kraft den Vorzug erhalten vor dem spekulativen Intellekt mit seiner mehr passiv aufnehmenden Haltung<sup>156</sup>. Allein demgegenüber macht der Aquinate geltend: „Similitudo praedicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem; quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem vel informationem, quae est multo maior assimilatio.“<sup>157</sup>

In Gottes Wesenheit erblickt sodann der selige Geist — freilich nicht erschöpfend, sondern je nach seiner übernatürlichen Fassungskraft<sup>158</sup> — die Ur- und Idealbilder aller Dinge und schaut so alles Geschaffene voll und ganz „in Gott“<sup>159</sup>. Es besteht also die ewige Glückseligkeit vorzüglich in der „contemplatio“, in der vornehmsten Tätigkeit des Menschen, d. h. in der Beschäftigung der vornehmsten menschlichen Kraft (Intellekt) mit ihrem vornehmsten Gegenstande (Gott).

Diese ewige Sabbatruhe des Geistes in Gott und Schau aller Dinge im Lichte Gottes sendet einen Morgenstrahl voraus schon in dieses irdische Pilgerleben. Hienieden schon steht die *vita contemplativa*, worin der Mensch lebendige Gemeinschaft hat mit Gott und seinen Engeln, an Würde über dem tätigen Leben, das auch andere Lebewesen, wengleich unvollkommen, mit dem Menschen gemein haben. Demnach besteht die anfängliche, unvollkommene Glückseligkeit, wie sie hier auf Erden erreichbar ist, vorzüglich in der „contemplatio“ und erst untergeordneterweise in der Betätigung des praktischen Intellekts, der die menschlichen Handlungen und Leidenschaften ordnet<sup>160</sup>. Das herrlichste Vorbild unserer einstigen ewigen Vereinigung mit Gott ist hienieden in der Zeit die sakra-

<sup>156</sup> 1, 2 q. 3 a. 5 obj. 1.  
<sup>157</sup> ib. ad 1.  
<sup>158</sup> Vgl. 1 q. 12 a. 8.  
<sup>159</sup> 1 q. 12 a. 9.  
<sup>160</sup> 1, 2 q. 3 a. 5.

mentale Vereinigung mit dem hochheiligen Leib und Blut des Gottmenschen<sup>161</sup>.

Alle geschöpfliche Glückseligkeit ist mithin nichts anderes als eine Teilnahme an Gottes ungeschaffener Glückseligkeit; Gott ist von Natur aus die Glückseligkeit selbst, alles andere ist glücklich „durch Teilnahme“<sup>162</sup>. Was immer einem Geschöpf als beglückendes Gut winken kann, alles das findet sich unendlich erhaben von Ewigkeit her in Gottes Seligkeit. Vom Glück des beschaulichen Lebens hat Gott die erschöpfende, ununterbrochene Anschauung seiner selbst und aller Dinge; vom aktiven aber hat er die Regierung der ganzen Welt. Was beim Geschöpf Erdenglück ist, das ist bei Gott die Freude an sich selbst; Reichtum ist bei Gott sein absolutes, allseitiges Selbstgenügen; Macht ist bei ihm Allmacht; Würde ist bei ihm allumfassendes Königtum; Ehre und Ansehen ist für ihn die Bewunderung der gesamten Kreatur. Soweit ein Glück sich von diesem Urbild aller Seligkeit entfernt, kann es für das Menschenherz in Wirklichkeit nur trügerisches Scheinglück bieten<sup>163</sup>.

Wenn von der Krone (*aurea*) der himmlischen Seligkeit die Rede ist, mag auch noch der besonderen, nicht wesentlichen, sondern zur Krone hinzutretenden „aureola“ gedacht werden. Thomas kennzeichnet sie also: „quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis, quod est aliud gaudium ab eo, quo de coniunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea.“<sup>164</sup> Ist die aurea der wesentliche Lohn für die guten Werke, insofern sie verdienstlich sind „ex radice caritatis, quae refertur in finem ultimum“, so ist die *aureola* der akzidentelle Lohn für das gute Werk, insofern es „ex ipso genere actus laudabilitatem quandam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu elicente, et proximo fine“<sup>165</sup>. Eine derartige „victoria privilegiata“ trägt nach Thomas davon die jungfräuliche Seele im Kampf gegen das Fleisch, der Märtyrer im Kampf gegen die haßerfüllte Welt, der Lehrer

<sup>161</sup> Offic. Corp. Christi, Postcommunio.

<sup>162</sup> 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1.

<sup>163</sup> 1 q. 26 a. 4 c et ad 1.

<sup>164</sup> 4 d. 49 q. 5 a. 1.

<sup>165</sup> ib.

und Prediger der Wahrheit im Kampf mit dem Teufel als Verführer und Verfolger fremder Seelen. Jedenfalls bedeutet jede *aureola* eine ganz besondere Gleichförmigkeit mit dem Gottmenschen: er war ja der Lehrer, der die Fülle der Wahrheit vom Vater empfangen und der Welt geoffenbart hat; er war der Märtyrer, der von der Welt am schärfsten verfolgt wurde; er war jungfräulich in unversehrter Reinheit<sup>166</sup>. Da nun aber Thomas schon im Worte „aureola“ eine Verkleinerungsform, mithin den Begriff des Unvollkommenen, Mitgeteilten erblickt, schreibt er die aureola nur jenen zu, „in quibus est aliqua perfectioris victoriae participatio secundum imitationem eius, in quo perfectae victoriae plena ratio consistit“. Christus dem Herrn ist infolgedessen keine eigentliche aureola zuzuschreiben, weil er der erste und vollendete Sieger ist, durch dessen Sieg erst alle anderen zu Siegern werden; ihm eignet eine Glorie, die jede *aureola* weit überstrahlt, „aliquid, unde omnes aureolae originantur“<sup>167</sup>.

Wie die Gottebenbildlichkeit beim Erdenpilger primär in der Seele sich ausprägt, dann aber auch auf den Leib veredelnd überströmt, so erfaßt auch die himmlische Seligkeit zunächst und vorzüglich die Seele; dann aber ergießt sie sich verklärend auch auf den Leib<sup>168</sup>. Wie nämlich der auferstandene Heiland Bildursache für die Auferstehung unserer Seelen zum neuen Leben der Gnade ist<sup>169</sup>, so ist er auch die Bildursache für die Auferstehung der Leiber der Gerechten<sup>170</sup>. Freilich bedarf es bei der Auferweckung der Toten einer solchen Bildursache nicht „ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari“<sup>171</sup>. Zudem werden die Auserwählten, die Christo in diesem Leben gleichförmig geworden sind in Kampf und Weh, ihm beim letzten Gericht nicht bloß gleichen in der Verklärung, sondern auch räumlich nahestehen, „mit ihm herrschen“<sup>172</sup>.

<sup>166</sup> 4 d. 49 q. 5 a. 5 sol. I.

<sup>167</sup> 4 d. 49 q. 5 a. 4 sol. I.

<sup>168</sup> 4 d. 49 q. 4 a. 5 sol. II.

<sup>169</sup> 3 q. 56 a. 2.

<sup>170</sup> 4 d. 43 q. 1 a. 2 sol. I.

<sup>171</sup> 3 q. 56 a. 1 ad 3; cfr. Comp. theol. I, 239.

<sup>172</sup> Comp. theol. I, 244.

Die Seligkeit wäre keine volle, fehlte ihr eine Eigenschaft: die sichere Aussicht auf immerwährende Fortdauer: *die Ewigkeit des Himmels*.

Waren Gottes Werke, Spuren und Abbilder in der sichtbaren Schöpfung dem steten Auf- und Niederwogen von Entstehen und Vergehen unterworfen, so wird sich in ihrer dereinstigen ewigen Ruhe und Beständigkeit Gottes eigenste unwandelbare Ewigkeit widerspiegeln. Zwar kann der Mensch, weil in der Zeit ins Dasein gerufen, nicht teilnehmen an Gottes Ewigkeit in ihrem vollen, unbegrenzten Sinn. Wohl aber ist er fähig zu einer unvollkommenen, abbildlichen Teilnahme: wie er in der seligen Gottesschau teil hat an Gottes eigenstem Leben, so nimmt er in seiner endlosen Fortdauer teil an Gottes Ewigkeit, die so eigentlich das „Maß“ des göttlichen Lebens ist; darum nennen wir die selige Betätigung der Auserwählten ganz treffend: „ewiges Leben“. Mit der ewigen Fortdauer schenkt ihnen dann Gott der Herr auch etwas von seiner Unveränderlichkeit und Ruhe, so daß die Seligen Gott unwandelbar treu und unbeweglich anhängen werden<sup>173</sup>. Da gibt es dann kein Hoffen mehr, weil kein Bangen und kein Ringen um die Zukunft mehr; auch darin werden also die Seligen Gott gleichen: im ruhigen Besitz einer seligen Gegenwart<sup>174</sup>. Das ewige Glück kommt seinem Inhaber zu „absque mutabilitate“, und zwar „faciente hoc virtute divina, quae hominem subleuat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem“<sup>175</sup>. In dem Maße, als ein Wesen teilnimmt an Gottes Unveränderlichkeit, nimmt es teil an Gottes Ewigkeit<sup>176</sup>.

Der Glaube an die Unsterblichkeit unserer Seele, an ihre letzte Vollendung und Zukunft in der Verähnlichung mit Gott, dieser Glaube ist es, was den Menschen hoch erhebt über das Tier, dem er seiner sinnlich-körperlichen Natur nach gleicht. Diesen Glauben über Bord werfen hieße daher einen gewaltigen Rückschritt tun von der Gottähnlichkeit und sich im Sinnen und Trachten dem Tiere

<sup>173</sup> 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 et ad 4.

<sup>174</sup> De spe a. 4 ad 3.

<sup>175</sup> 1, 2 q. 5 a. 4 ad 1.

<sup>176</sup> 1 q. 10 a. 3.

nähern. Es ist das die traurige, entehrende Denkungsart jener, von denen die Hl. Schrift (Sap. 2, 22 s.) sagt: „Et nescierunt sacramenta Dei, neque mercedem speraverunt iustitiae, nec iudicaverunt honorem animarum sanctarum. Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum.“<sup>177</sup>

Wie der Unsterblichkeitsglaube so hat der Glaube an Gottes Ebenbild in uns und Spuren rings um uns überhaupt eine tiefe Verwurzelung in unserer ganzen christlichen Weltanschauung und Lebensauffassung; diese Zusammenhänge sollen jetzt noch ganz kurz gewürdigt werden.

#### VI. Die Imago-Lehre des hl. Thomas im Gesamtorganismus der katholischen Weltanschauung

Schon auf die *vernunftlose Welt* fällt von der eben entwickelten Lehre ein Licht hoher *Verklärung*. In seiner Klage um die verbanneten „Götter Griechenlands“ vergleicht Schiller auch die antike und die heutige Auffassung der Natur. Einst, so meint er, —

„gab man höhern Adel der Natur,  
Alles wies den eingeweihten Blicken,  
Alles eines Gottes Spur.“

Heute ganz anders:

„Ausgestorben trauert das Gefilde,  
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick . . .  
— — — — —  
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,  
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,  
Die entgötterte Natur.“

Diese Klage mag einen Sinn haben gegen den materialistischen Monismus der Neuzeit; gegen die christliche Naturauffassung keineswegs. Die dargelegte Lehre von den *vestigia Dei* in der vernunftlosen Schöpfung hat uns gezeigt, wie in jedem, auch im kleinsten,

<sup>177</sup> Expos. in Symbol. Apost. Art. 12.

unscheinbarsten, hilfälligsten Geschöpf ein wenn auch noch so matter, gebrochener Strahl aus Gottes Güte uns entgegenleuchtet; und das ist ihr Adel. Ein Adel, der der Natur nicht vom menschlichen Aberglauben oder von der dichterischen Phantasie verliehen worden ist, sondern ein Adel, der ihr unveräußerlich eignet kraft ihres Ursprungs aus Gott. Freilich duldet die christliche Auffassung dieser „Spuren Gottes“ andererseits auch keinerlei pantheistische Naturvergötterung, weder die altheidnische noch die moderne. „Fußspuren“ weisen ja den sinnenden Verstand immer über sich hinaus auf denjenigen, der da vorbeigegangen ist; so weist das geschaffene Universum den christlichen Geist hoch über die Erde hinaus auf eine erste Güte, Weisheit, Schönheit ohne Grenzen und Enden – der gegenüber dann ihr geschaffener Abglanz verblaßt; und insofern das Menschenherz seine Ruhe und Seligkeit nie in einem blassen Abglanz, sondern nur im Urbild selber finden kann, insofern ist diese christliche Naturauffassung allerdings eine weltverachtende, ja weltflüchtige. Sie hält die goldene Mitte zwischen den Extremen des Materialismus und Pantheismus – zwischen dem Naturalismus und dem dualistischen Pessimismus, der in der Materie das eigenste Werk des bösen Prinzips verabscheut.

Der Abstand zwischen *vestigium* und *imago* läßt uns sodann den *überragenden Wert des geistigen*, vor allem des *übernatürlichen Lebens* erkennen. Das Beste, was der Mensch in sich trägt, die geistige Seele nach Gottes Ebenbild und die Gotteskindschaft nach dem Bild des Gottmenschen, mit einem Wort: das innerliche Leben, den inneren Wert kann niemand ihm rauben. Diese Wahrheit öffnet uns das Auge für den überragenden Wert der Seelenkultur gegenüber aller äußeren Kulturarbeit, die in unseren Tagen nur zu oft das innere Leben zu ersticken droht und zum Gradmesser für den Fortschritt eines Volkes erhoben wird. Und ganz allgemein gewährt uns diese Lehre des hl. Thomas einen lichtvollen Einblick in die wahre, abgestufte *Ordnung der Güter*, in das Reich der Werte. Darauf gründet sich aber auch die rechte Ordnung für unsere Wertschätzung, unsere Verehrung und unsere Liebe. Als allgemeiner Grundsatz hat zu gelten: je klarer und je reicher Gottes Bild oder Spur an einem Geschöpf erstrahlt, desto mehr verdient es an sich unsere Verehrung und unsere Liebe.

Unsere *Verehrung*: „Deo debetur reverentia propter eius excellentiam; quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem; et ideo alia veneratione veneramus Deum, quod pertinet ad latriam; et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad dulia.“<sup>178</sup> Darum bringen wir Opfer ausschließlich Gott dem Herrn dar<sup>179</sup>.

Wenn wir aber im Menschen Gottes Ebenbild verehren, fällt denn dann nicht der Unterschied zwischen latria und dulia? Hören wir die tiefere Unterscheidung dieser beiden: „Motus, qui est in imaginem, in quantum est imago, refertur in rem, cuius est imago: non tamen omnis motus, qui est in imaginem, refertur in eam, in quantum est imago: et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem; sic ergo dicendum est, quod honor, vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem: licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem, vel similitudinem Dei; non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum.“<sup>180</sup> Vernunftlose Geschöpfe sind an sich kein Gegenstand, dem der Mensch Unterwerfung und Verehrung schuldig wäre, vielmehr ist von Natur aus jedes solche Wesen dem Menschen untergeordnet<sup>181</sup>.

Die rechte Ordnung stellt die Lehre vom Exemplarismus divinus auch für unsere *Liebe* her: Die Güte eines Gegenstandes ist Bestimmungsgrund für unsere Liebe und unser Verlangen. Gut ist aber ein Geschöpf, soweit es sich der göttlichen Güte bildhaft nähert; also muß unsere Liebe sich den Dingen zuwenden „in ordine ad bonitatem primam“<sup>182</sup>. Liebe des Wohlwollens können wir nur jenen Wesen zuwenden, die gleich uns der ewigen Teilnahme am höchsten Gut, an Gott, fähig sind, also nur den Vernunftwesen. Je nach ihrer Stellung zur Seligkeit stuft sich unsere Liebe zu ihnen ab: an oberster Stelle steht natürlich Gott selbst, der seine Seligkeit wesensnotwendig besitzt und Urquell aller Seligkeit

<sup>178</sup> 2, 2 q. 84 a. 1 ad 1.

<sup>179</sup> 2, 2 q. 85 a. 2 ad 1.

<sup>180</sup> 2, 2 q. 103 a. 3 ad 3.

<sup>181</sup> 2, 2 q. 103 a. 4 ad 3.

<sup>182</sup> 1 d. 1 q. 3.

seiner Geschöpfe ist; an zweiter Stelle folgen die Wesen, die der Seligkeit teilhaft werden können oder teilhaft sind: Engel und Menschen; und zwar der Mensch, soweit er mit dem Liebenden eins ist: geordnete Selbstliebe; — und der Mensch, soweit er dem Liebenden Gefährte sein soll in der Teilnahme an Gottes Seligkeit: christliche Nächstenliebe. An dritter Stelle steht der *Menschenleib* als solcher, insofern auch auf ihn einmal die Seligkeit überströmen soll.

Noch in anderer Weise können wir etwas lieben: „sicut bonum, quod volumus alicui.“ Das ist die Liebe des Begehrens. Und da weitet sich nun das Feld der Liebe aus über die ganze Schöpfung; alle Dinge sollen ja dem Menschen Weg und Mittel zu seinem Ziele sein; alle Dinge sind ferner eine Offenbarung der göttlichen Güte, Gottes Verherrlichung ist ihre innerste Bestimmung. So können wir alle Dinge lieben im Hinblick auf ihre Beziehungen zur ewigen Glückseligkeit der Vernunftwesen. In diese Zielordnung eingereiht, behauptet jede berechnete menschliche Liebe, auch Verwandten-, und Vaterlandsliebe, ihren Platz in Ehren, es sei denn eine Liebe, die sich irgendwie auf die Sünde gründet; wo mehrere gemeinsame Sache machen in Raub und Diebstahl oder in unlauterem Tun, da kann allerdings keine Rede sein von eigentlicher Liebe<sup>183</sup>. Wohl aber ist und bleibt der Sünder, solange er auf Erden pilgert, unserer Liebe wert, insofern er von Natur aus Gottes Ebenbild ist, der Lebensgemeinschaft mit Gott noch fähig ist<sup>184</sup>. „Debemus enim in peccatoribus odire, quod peccatores sunt, et diligere, quod homines sunt beatitudinis capaces: et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.“<sup>185</sup>

Ganz besonders aber eröffnet uns der richtig erfasste „*Exemplarismus divinus*“ den Weg zur reinen *vollkommenen Gottesliebe*. Jener *Exemplarismus* besagt ja im Grunde nichts anderes, als daß alles Wahre, Gute, Schöne, was ein Menschenherz hier auf Erden höher schlagen läßt und zur Begeisterung entflammen kann, nur ein matter Strahl ist aus Gottes ewiger, fleckenloser, ungetrübter

<sup>183</sup> De Car. a. 7.

<sup>184</sup> 3 d. 28 q. 1 a. 4.

<sup>185</sup> 2, 2 q. 25 a. 6.

Wahrheit, Gutheit, Schönheit. Das läßt uns ein wenig ahnen, wie lebenswürdig dann Gott sein muß, und zwar buchstäblich „um seiner selbst willen“, auch wenn nicht gerade wir die beglückten Teilnehmer an seinem Reichtum wären<sup>186</sup>.

Eine besondere Art der Verehrung gebührt folgerichtig allen jenen, die irgendwie teilnehmen an Gottes lebensschaffender, erhaltender, regierender Tätigkeit. Gott dem Herrn selber gebührt der Tribut unserer „religio“; unter den Menschen steht dann an erster Stelle der irdische Vater; von ihm sagt Thomas: „... particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo.“<sup>187</sup> Darum folgt auf die Gebote der ersten Tafel unmittelbar das vierte Gebot, das unser Verhalten zu den Eltern regelt, „qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium“<sup>188</sup>; ihnen schulden wir die „pietas“. Nach ihnen kommen alle andern, die als Vorgesetzte und Würdenträger eine Obsorge für uns ausüben, denen wir gewisse „beneficia communia“ verdanken; ihnen gebührt die „observantia“, ehrfürchtige Zuvorkommenheit. Endlich gehören hierher auch die Wohltäter, von denen uns diese oder jene Einzelwohlthat zuteil wurde; ihnen schulden wir „gratitudo“, Dankbarkeit<sup>189</sup>. Gottes Wahrheit und Wahrhaftigkeit, die in den Geschöpfen widerstrahlt, ist sodann der tiefste Grund, weshalb unser Glaube sich gegenständlich sekundär auch auf Geschöpfe beziehen, unsere Eide sich auf Geschöpfe berufen können<sup>190</sup>. Gottes Ebenbild im Nebenmenschen ist endlich das Fundament jener Demut, die uns das Göttliche in jedem Menschen höher schätzen läßt als das Menschliche in uns selbst.

<sup>186</sup> So hat es einen tiefen Sinn, wenn St. Ignatius im vierten Punkt seiner Beschauung zur Erlangung der Liebe — also am Schluß der ganzen Exerzitien — dem Exerzitanten Gott den Herrn gerade unter dieser Rücksicht vor Augen stellt: „Quartum speculari, quomodo omnia bona et dona descendunt desursum, ut mea limitata potentia a summa et infinita illa desursum; et eodem modo iustitia, bonitas, pietas, misericordia etc., sicut a sole descendunt radii, a fonte aquae etc.“ (Versio P. Roothaan).

<sup>187</sup> 2, 2 q. 102 a. 1.

<sup>188</sup> 2, 2 q. 122 a. 5.

<sup>189</sup> 2, 2 q. 106 a. 1.

<sup>190</sup> 2, 2 q. 89 a. 6.

Zweierlei können wir ja im Menschen unterscheiden: was Gottes ist und was des Menschen ist. Gottes ist alles, was zur Vollkommenheit und zum Heil gehört; alles hingegen, was einen Mangel, ein Versagen in sich schließt, das ist des Menschen. Darum muß jeder Mensch sich seiner menschlichen Armseligkeit nach dem Nebenmenschen unterwerfen, insofern letzterer etwas Göttliches in sich trägt<sup>191</sup>. Durchwegs ist also das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen der Grund berechtigter, christlicher Hochachtung und Verehrung; dagegen ist jede Verehrung eines Menschen in seiner Gegensätzlichkeit zu Gott zu mißbilligen<sup>192</sup>.

Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Urbild aller Dinge bringt auch in das ganze *Weltbild* der christlichen Philosophie jene *Einheit und Geschlossenheit*, nach der die forschende Vernunft so sehr verlangt. Kant weist uns am Schluß seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ auf zwei Dinge hin, die das betrachtende Gemüt mit immer neuer und größerer Bewunderung erfüllen: „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“<sup>193</sup> Und er fügt hinzu: „Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.“ Eine solche Verbindung allein, wie Kant sie bietet, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn diese selbst sagt uns, daß unser Bewußtsein nie und nimmer die höchste und letzte Einheit, der Mittelpunkt der Dinge sein kann. Ganz anders bei Thomas. Da erscheint das moralische Gesetz in mir nur als eine „irradiatio“ des ewigen, göttlichen Gesetzes in die geschaffene Menschenvernunft; es ist letzten Endes dasselbe göttliche Gesetz, das auch den Sternen ihre Bahnen weist. Letzteres begreift in sich die allseitige Leitung des gesamten freien und unfreien Universums nach einem einheitlichen Plan und Urbild. Alles was uns im Makrokosmos wie im Mikrokosmos, im Reich des notwendigen Naturgeschehens wie im Reich

<sup>191</sup> 2, 2 q. 161 a. 3.

<sup>192</sup> 2, 2 q. 19 a. 3 ad 1.

<sup>193</sup> A. a. O. Methodenlehre d. reinen praktischen Vernunft, „Beschuß“; Akad. Ausg. Bd. V, S. 161.

der Sittlichkeit, im Reich des Objektiven, wie im Reich des Erkennens begegnet an Vollkommenheiten, all das sind nur gebrochene Strahlen, die zurückweisen auf ihren gemeinsamen Ausgangspunkt, die blendende Sonne, den unendlichen Gott. Ja, selbst von den dunklen Schatten in der Schöpfung, von den Mängeln und Übeln hebt sich im Lichte dieser Lehre einigermaßen der Schleier des Rätsels: sie dienen als düsterer Hintergrund, auf dem die Werke Gottes nur um so freundlicher leuchten; den Menschengestalt aber müssen sie immer wieder daran gemahnen, wie alles, was ihn hienieden entzückt und was ihm auf seiner Pilgerfahrt auf Erden glückverheißend, verlockend winkt, doch nur matter Widerschein eines unsagbar größeren Gutes ist, alles nur *esse participatum, receptum, limitatum*.

Das ist der echte christliche Monismus, der das Viele zurückführt auf die Einheit einer dreifachen Ursache: der ersten, einfachen Bildursache, der ersten Wirkursache, der letzten Zielursache. Dabei steht die Bildursache nicht nur sachlich, sondern auch begrifflich im innigsten Zusammenhang mit den beiden andern: sie stellt gewissermaßen die schöpferische Liebe dar, die der ersten Wirkursache allenthalben voranleuchtet, und zugleich den Inbegriff alles Wahren, Guten, Schönen, dem sich besonders das vernünftige Geschöpf als seinem letzten Ziele in seiner Weise verähnlichen soll: „Cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum . . . sequitur, quod primum principium omnium rerum sit unum secundum rem.“<sup>194</sup>

Damit bringt die Imago-Lehre auch *einen einheitlichen Sinn und Zweck ins menschliche Leben*. So vermessen es auch sein mag, was ein Nietzsche der modernen Zeit vom „Übermenschen“ gepredigt hat, der sich auf den Thron der abgetanen Gottheit setzt, — ein wahrer Kern schlummert dennoch auf dem Grunde dieses unbändigen Strebens: die Sehnsucht des Menschen nach Vergöttlichung, die ihm sein Schöpfer selber ins Herz gesenkt hat. Die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit in ihren verschiedenen Stufen zeigt uns, wie der Mensch jede Stillung dieser Sehnsucht aus Gottes Hand demütig erwarten muß, wie ihr aber

<sup>194</sup> 1 q. 44 a. 4 ad 4.

eine Erfüllung zgedacht ist, die alles rein natürliche, menschliche Ahnen und Hoffen himmelhoch übersteigt: die Teilnahme an der göttlichen Natur, die Annahme an Kindes Statt durch Verähnlichung mit dem ewigen Sohn Gottes. All die verschiedenen Aufgaben und Bestrebungen unseres Lebens münden letzten Endes in die eine große, ja einzige Aufgabe unseres Lebens: Gott ähnlicher werden. Darum kann aber auch in der christlichen Lebensphilosophie kein Platz sein für eine sittliche Autonomie einzelner menschlicher Lebensgebiete oder Güterkomplexe, z. B. der Wissenschaft, Kunst, Politik. Wie unserer Natur so ist auch all unserem Tun und Lassen von Anbeginn der Stempel der Geschöpflichkeit und damit der Bestimmung für Gott aufgeprägt.

Endlich läßt gerade die dargelegte Fassung dieser Lehre von der ausstrahlenden Mitteilung der göttlichen Güte unsern himmlischen Vater erst im vollen Glanz seiner Freigebigkeit, seiner Uneigennützigkeit erscheinen, die nur andere bereichern will. Eduard v. Hartmann hat der neueren Zeit eine Deutung des Weltgeschehens vorgelegt, nach der dieser ganze Weltprozeß nichts anderes ist, als ein „Mittel für die Selbsterlösung Gottes von dem Nichtseinsollenden in ihm“<sup>195</sup>. Die einzig mögliche Erlösung winkt uns nach ihm in der Vernichtung, d. h. in der „Rückgängigmachung der Schöpfung“ ihrer „Zurücknahme in Gott“. „Die Welterlösung stellt sich so zugleich als *Erlösung Gottes von seiner Weltimmanenz* dar, von dem immanenten Weltleid, das er als absolutes Subjekt in allen eingeschränkten Subjekten trägt, und von der transzendenten Unseligkeit, die aus dem ungestillten unendlichen Drange, zu wollen, für ihn entsprungen war, nachdem sein Wille sich erhoben hatte.“<sup>196</sup> Diametral gegenüber steht dieser pessimistischen Weltauffassung und diesem unwürdigen Gottesbegriff die christliche Lehre mit ihrem sonnigen Charakter. Wohl weiß auch sie von Übel und Schuld in der Welt; auch das Christentum weiß von heiliger Trauer und tiefster Erlösungsbedürftigkeit der Menschen<sup>197</sup>,

<sup>195</sup> Grundriß der Religionsphilosophie, 79.

<sup>196</sup> A. a. O. S. 76.

<sup>197</sup> „Ex caritate causatur duplex gaudium de Deo... Unum quidem principale, quod est proprium caritatis; quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato: et tale gaudium caritatis permixtionem

von einem Heimweh nach dem Vaterland<sup>198</sup>. Allein die Heimkehr ist für den Christen keineswegs „Rückgängigmachung der Schöpfung“, sondern Krönung und Vollendung dessen, was in der Schöpfung grundgelegt war: des Ebenbildes Gottes in uns. Der ganze Zustand des Menschen hienieden, sein wahres Wohl und Wehe läßt sich mit Thomas umschreiben: „Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate et dicitur malum.“<sup>199</sup> Daher sehnen wir uns nicht nach Erlösung von unserem Sein als solchen, sondern von den Mängeln und Lücken und Wandelbarkeiten, die unserem Dasein hienieden anhaften. Ed. v. Hartmann spricht von einer Tragik Gottes, von einem Gottesschmerz. Demgegenüber erblicken wir in unserem Gott die „plenitudo gaudii“ im lautersten Sinn, „quia gaudium Dei est infinitum; et hoc est condignum infinitae bonitati Dei“. Für uns selbst erwarten wir Ruhe, aber nicht die negative Ruhe des Todesschlafes, des Erloschenseins, sondern die positiv-freudige Ruhe des Wanderers an seinem Wanderziel: „Quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies.“<sup>200</sup>

In seinen Ausführungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist der Aquinate nur der getreue, tief sinnige Interpret des Apostelwortes, das unsere wahre Würde, unsere Jenseitshoffnungen wie unsere Diesseitsaufgaben umspannt: „Carissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est. Et omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se, sicut et ille sanctus est“ (1. Jo. 3, 2 s.).

tristitiae non patitur; sicut nec illud bonum, de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere; et ideo Apost. dicit ad Philip. 4.: Gaudete in Domino semper. Aliud autem est gaudium caritatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur a nobis: haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium; et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae; prout scilicet aliquis tristatur de eo, quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis vel in proximis, quos tamquam nosipsos diligimus“ (2, 2 q. 28 a. 2).

<sup>198</sup> 2, 2 q. 28 a. 2 ad 3.

<sup>199</sup> 1, 2 q. 18 a. 1.

<sup>200</sup> 2, 2 q. 28 a. 3.

Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 1 (1923), S. 329—355.

## THOMAS VON AQUIN oder MAX SCHELER DAS EBENBILD GOTTES

VON ANTON ROHNER

Der hl. Thomas von Aquin legt der Ethik und Moral der Vorbilder eine überragende Bedeutung bei. Beweis dafür ist unter anderem auch sein Vorwort zur „Prima Secundae“, in dem er — überleitend vom ersten zum zweiten Teil seiner Summe — sagt: Bisher haben wir von Gott, unserem *Vorbilde*, gesprochen, jetzt handelt es sich um den Menschen, das *Nachbild* Gottes. Das *Ebenbild* Gottes also ist der Kerngedanke der ganzen thomistischen Moral. Was ist das *Ebenbild* Gottes, wie wird das Ebenbild Gottes im Menschen ausgebildet, wo und wie wird das Ebenbild Gottes vollendet? — Das sind die drei Hauptfragen, aus denen Thomas alle *Lebensfragen* ableitet.

Augustinus, der Theologe, und Aristoteles, der Philosoph, kommen einander nirgends so nahe und sind einander nirgends so fremd wie an dieser Stelle.

Das Ebenbild Gottes und der Geist ist sachlich ein und dasselbe. Augustinus betrachtet den Geist als Ebenbild Gottes, Aristoteles betrachtet das Ebenbild Gottes als Geist. Beide haben das gleiche im Auge; aber die Augenmaße und die Einsichten beider sind so grundverschieden, daß sie verschiedener kaum sein könnten. Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, zwischen dem Theologen und Philosophen, zwischen Augustinus und Aristoteles, leuchtet — trotz der Kongenialität beider — an keinem Punkte so strahlend hervor, wie da, wo Augustinus vom Ebenbilde Gottes (mens) und Aristoteles vom Geiste (nous) spricht.

Augustinus ließ zuweilen die theologischen und philosophischen Gedankenlinien verschwommen ineinanderfließen. Thomas von Aquin mußte gelegentlich scharfe Striche machen, wenn er Augustinus interpretierte. Er tat es immer pietätvoll.

Max Scheler sieht im Kampfe um das *Ebenbild* Gottes auch den *Höhepunkt* alles geistigen Ringens. Er *gründet* seine Religionsphilosophie und seine Ethik auf die *Gottebenbildlichkeit* im Menschen. Er sucht auf den ursprünglichen Augustinus zurückzugehen. Von den Korrekturen des hl. Thomas will er nichts wissen. Da ihm aber die Flügel des hl. Augustinus nicht gegeben sind und die Metaphysik des Aristoteles auch nicht sein Spezialgebiet zu sein scheint, gerät er mit seiner Auffassung der Gottabbildlichkeit zu Thomas von Aquin in einen Gegensatz, dem gegenüber alle anderen Differenzen rein abgeleiteter Natur sind.

Die folgende Gegenüberstellung der beiden Denker und ihrer Lehren über das Ebenbild Gottes will den Nachweis dafür erbringen. Die soziale Seite der Ebenbildlehre scheidet wir hier aus. Die Ausdehnung der Untersuchung auf dieses Gebiet würde uns zu weit führen.

Die kurze Darlegung der thomistischen Doktrin, die wir aus praktischen Gründen an zweiter Stelle bringen, wird zugleich eine gedrängte Kritik der Theorie Schelers sein.

### I.

Der besseren Übersicht wegen halten wir uns bei der Darstellung Schelers an die Reihenfolge: *Wesen* der Ebenbildlichkeit — das *Wissen* um die Ebenbildlichkeit, — Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung als *Folge* der Gottebenbildlichkeit, — das *natürliche* und *übernatürliche* Ebenbild Gottes, — *Unzulänglichkeit* der *Metaphysik* für die Begründung der Religion des Ebenbildes, — Beweis für das Dasein Gottes aus der *Existenz* der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott.

*Das Wesen der Gottebenbildlichkeit.* Das Ebenbild Gottes ist die religiöse Anlage des Menschen. Es ist dies ein eigenartiges Grundphänomen. Die Charakteristik desselben kann überaus leicht verfehlt werden. Es ist darum kein Wunder, daß die größten Geister jahrhundertlang mit der Sprache gekämpft haben, es treffend auszudrücken<sup>1</sup>. Ebenbild Gottes zu sein, ist der tiefste Kern der

<sup>1</sup> Max Scheler, „Vom Ewigen im Menschen“. Erster Band. „Religiöse Erneuerung“. Leipzig 1921, p. 434.



menschlichen Persönlichkeit. Das Ebenbild Gottes ist der Geist qua Geist. Der verantwortliche, frei schaffende und ordnende Menschengeist ist erst definierbar durch seine Ebenbildlichkeit<sup>2</sup>. Die Einheit der Menschennatur ruht in seiner Gottebenbildlichkeit<sup>3</sup>. Die geistigen Wesen — als Ebenbilder Gottes — sind die *ersten Schöpfungen* Gottes und die ersten Empfänger seines Sichoffenbarens als des unendlichen Geistes<sup>4</sup>. Der menschliche Geist wird im religiösen Akte des Gottesglaubens in einer zweifachen Beziehung zum göttlichen Geiste erlebt: als *gottgewirktes* und *stetig erhaltenes Werk* und seinem Sosein nach als die erste natürliche *Offenbarung Gottes* als des unendlichen Geistes<sup>5</sup>. Das bloße Kausalurteil würde für das religiöse Verhältnis des menschlichen Geistes zum göttlichen gar nichts bedeuten — so wichtig es für die Metaphysik ist. Vielmehr erlebt sich der menschliche Geist als erste Kreatur Gottes auf dem Hintergrund des schon vorhergehenden Kreaturbewußtseins aller endlichen Dinge und *zugleich* als dauernd in ihm wurzelnd und in ihm „gründend“ und im Vollzug seiner Akte von ihm bewegt<sup>6</sup>.

Die religiöse Auffassung des menschlichen Geistes als erster natürlicher Offenbarung Gottes bedeutet nicht nur, daß der menschliche Geist gleich einem getrübbten Miniaturbilde des göttlichen Geistes diesem Geiste „gleich“<sup>7</sup>. Es handelt sich im religiösen Akte um mehr als dieses *Relationsurteil*. Es handelt sich um ein *Relationserlebnis*, um das Erlebnis des *Abglanz-* und lebendigen Spiegelseins des menschlichen Geistes im Verhältnis zum göttlichen. Nicht nur *per lumen Dei cognoscimus omnia*, sondern zugleich *in lumine Dei*<sup>8</sup>. Die gesamte augustinische Richtung der mittelalterlichen und neueren Philosophie und Theologie bis zu Newman hat stets den Satz festgehalten, daß die Seele, sofern sie alles „in lumine Dei“ erkennen

<sup>2</sup> „Vom Ewigen im Menschen“ (Vom kulturellen Wiederaufbau Europas), p. 269.

<sup>3</sup> „Vom Ewigen im Menschen (Probleme der Religion)“, p. 287.

<sup>4</sup> A. a. O. 432.

<sup>5</sup> A. a. O. 432.

<sup>6</sup> A. a. O. 432.

<sup>7</sup> A. a. O. 432.

<sup>8</sup> A. a. O. 432 f.

und lieben könne, einen direkten und unmittelbaren Kontakt mit dem Alllichte besitze, den sie sich ins reflexive Bewußtsein bringen könne<sup>9</sup>. Erst Thomas von Aquino hat aus diesem „in lumine“ ent-schlossen ein nur objektiv-kausal gemeintes „per lumen“ machen zu dürfen gemeint und dadurch die gegenwärtige Richtung des Gottesbeweises der natürlichen Theologie vorbereitet<sup>10</sup>. Der Religiöse aber erfaßt es erlebnismäßig, es sei der menschliche Geist nur ein Abglanz, die erste und ebenbildliche Schöpfungsspur des Schöpfers aller endlichen Dinge. Der Religiöse gelangt in der religiösen Sammlung und bei Selbstvertiefung in die Wurzel seines geistigen Wesens schließlich in die fühlbare Nähe einer Stelle, wo er seinen Geist vom Geiste Gottes „umhegt“, „gespeist“, „in ihm gegründet“, „von ihm gehalten“, unmittelbar anschaut, ohne den göttlichen Geist selber mit wahrzunehmen<sup>11</sup>. Diese Stelle, an der unser Geist sich als Geist, unsere Person sich als Person weiß, ist das *Aktzentrum*, das *Persönlichkeitssein*. Die Ebenbildlichkeit mit Gott ist dem menschlichen Geiste selbst eingeschrieben, und zwar seinem *Sein*<sup>12</sup>. Das Aktzentrum des menschlichen Geistes — die Geistesseele — ist im Unterschiede zum Actus purus immer auch *Aktpotenzzentrum*<sup>13</sup>. Nur die *Potenz* religiöser Akte, wodurch die Seele sich religiöses Wissen *erwerben* kann, ist mit ihrem Sein selbst gesetzt<sup>14</sup>.

*Das Wissen um die Ebenbildlichkeit mit Gott.* „Das Wesen dieses religiösen Aktvorganges (in dem das Ebenbild Gottes um sich selbst weiß) selbst genau aufzuweisen, sehen zu machen, ist mit so großen Schwierigkeiten verknüpft, daß ich an dieser Stelle mehr wie je das vollständig Unzureichende der menschlichen Sprache empfinde.“<sup>15</sup>

Das *Sein* der Ebenbildlichkeit ist selbst schon Wissen um sich, wenn auch nur potentielles Wissen<sup>16</sup>. Weil alles *Sein* des Geistes qua

<sup>9</sup> A. a. O. 589.

<sup>10</sup> A. a. O. 589.

<sup>11</sup> A. a. O. 433.

<sup>12</sup> A. a. O. 433.

<sup>13</sup> A. a. O. 433.

<sup>14</sup> A. a. O. 441.

<sup>15</sup> A. a. O. 421.

<sup>16</sup> A. a. O. 433.

Geistes immer auch potentiell *Wissen* um sich selbst ist, ist mit ihrer Ähnlichkeit auch ein unmittelbares Sichähnlichwissen potentiell gesetzt<sup>17</sup>. Unser Geist besitzt weder eingeborene noch angeborene Ideen. Auch die Idee Gottes ist nicht eingeboren<sup>18</sup>. Daß die geistige Seele des Menschen ein Abbild und Spiegel der Geistigkeit Gottes ist, setzt durchaus nicht mit, es sei ihr darum auch die Idee eines unendlichen Geistes eingeboren. Nicht durch eine Idee, sondern durch ihr *Sein* und *Leben* selbst ist die Seele in Gott eingewurzelt<sup>19</sup>. Auch das Wissen um die Abbildlichkeit ist ihr nicht eingeboren. Sie *erwirbt* es erst durch Reflexion auf ihr Wesen und den religiösen Akt der Erfassung Gottes als des Geistes<sup>20</sup>. Es ist nicht gesagt, daß der Mensch zur Feststellung seiner Ebenbildlichkeit mit Gott das Urbild selbst auf natürliche Weise gewahren müßte<sup>21</sup>. Damit sich der Mensch im Vollzug des religiösen Aktes als erste natürliche Offenbarung des unendlichen Geistes und erste Schöpfung Gottes erfahre, muß er seinen Kern – seine Ichstelle – im Aktzentrum seiner *geistigen* Akte erleben<sup>22</sup>. Nur in dem Maße, als der Mensch im *Geiste* und nicht im *Bauche* (wie der Apostel sagt) *lebt*, vermag er im religiösen Akt *Gott* als *Geist* zu erkennen<sup>23</sup>. Denn mit dem Worte *Geist* wird etwas bezeichnet, was der Mensch erfahrungsmäßig nur findet oder doch finden kann an dem Teile der Welt, *der er selbst ist*<sup>24</sup>. Dazu kommt die Demut des Geistes. Der Demütige schaut jenseits von Urteil und Sprache und Formel die Unabhängigkeit dieser Welt in ihrem Sein vom Dasein seines geistigen Aktes, die Abhängigkeit der Welt von einem Geiste überhaupt und das Hereinleuchten der unendlichen Vernunft in alle echte Aktbetätigung der endlichen Vernunft<sup>25</sup>. Der Demütige im Geist erfährt erfahrungsmäßig eine der fundamentalsten Einsichten der Philo-

<sup>17</sup> A. a. O. 441.

<sup>18</sup> A. a. O. 440.

<sup>19</sup> A. a. O. 441.

<sup>20</sup> A. a. O. 440.

<sup>21</sup> A. a. O. 433.

<sup>22</sup> A. a. O. 414.

<sup>23</sup> A. a. O. 415.

<sup>24</sup> A. a. O. 413.

<sup>25</sup> A. a. O. 416–23.

sophie, wonach aller Erkenntnis ein Sein und allem Sein eine Erkenntnis entsprechen müsse<sup>26</sup>. Der Demütigste ist der Heilige. Der Heilige ist der Freieste unter den Freien. Unter den schöpferisch Tätigen ist er der unabhängigste von fremdgegebener Materie, weil in ihm die Schöpferfreiheit und Schöpfermacht Gottes sich am reinsten spiegelt<sup>27</sup>. Die Schöpfermacht und Schöpferfreiheit Gottes ist die personal-geistige Kausalität Gottes<sup>28</sup>. Der Heilige erfährt mit seinem frommen Sinn in der Natur und in der Seele das „Spiegeln“ Gottes, das Hindeuten und Hinweisen aller Dinge und aller Ereignisse auf Gott als den Grundsinn der Welt<sup>29</sup>. Der Heilige erlebt und weiß sich in seinem konkreten Aktzentrum (Personsein) „geeinigt“ mit dem höchsten Gut, der unendlich heiligen Wertperson Gottes – nur partiell zwar, nicht realiter, nur hinsichtlich des Wesens seines Aktzentrums<sup>30</sup>.

*Die Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung als Folge der Gott-ebenbildlichkeit.* Daß der Mensch, auf welcher Stufe seiner religiösen Entwicklung er sich auch befinde, *immer* und von *vorneherein* in einen von der gesamten übrigen Erfahrungswelt grundverschiedenen Seins- und Wertbereich hineinblickt: *das ist die erste sichere Wahrheit* aller Religionsphänomenologie. Es ist der Satz von der *Ursprünglichkeit* und *Unableitbarkeit religiöser Erfahrung*<sup>31</sup>. Die religiösen Akte und ihr objektiver Gegenstands-, Seins-, Wertbereich stellen ein ebenso ursprünglich in sich geschlossenes Ganzes dar, wie etwa die Akte vom Wesen der äußeren Wahrnehmung und die Außenwelt<sup>32</sup>. Das Göttliche gehört zu dem *Urgegebenen* des menschlichen Bewußtseins<sup>33</sup>. Die drei Bestimmtheiten: *Ens a se*, *Unendlichkeit*, *Allwirksamkeit* und *Heiligkeit* sind die *formalsten* Bestimmtheiten eines Seins und Gegenstandes vom

<sup>26</sup> A. a. O. 417, 421.

<sup>27</sup> A. a. O. 426, 480.

<sup>28</sup> A. a. O. 426.

<sup>29</sup> A. a. O. 342.

<sup>30</sup> A. a. O. 633.

<sup>31</sup> A. a. O. 398.

<sup>32</sup> A. a. O. 397.

<sup>33</sup> A. a. O. 379.

*Wesen* des Göttlichen. Als solche sind sie eingewickelt in den intentionalen Gegenständen jeglicher Religion – der niedersten, wie der höchsten und absoluten. Sie sind die *einzig*, die das Gegenstandsgebiet in einer religiösen Bewußtseinsweise unbedingt konstituieren und umgrenzen – im Unterschiede zu allen anderen Gegenständen möglichen Bewußtseins<sup>34</sup>. Prinzipiell können diese Attribute den zugehörigen religiösen Akten an jeglichem Seienden offenbar werden. Sie sind auf kein materiales Seinsgebiet beschränkt. Aber sie stammen auch aus keinem in dem Sinne, daß sie aus Gegenständen vorreligiöser Erfahrung auf irgendeine Weise abstrahiert wären<sup>35</sup>. Die religiösen Akte gehören zum endlichen Bewußtsein so *konstitutiv*, wie Denken, Urteilen, Wahrnehmen, Erinnern<sup>36</sup>. Die religiösen Akte zielen auf ein ganz anderes Wesensreich von Gegenständen intentional hin, als die bloßen Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte<sup>37</sup>. Die religiösen Akte gehorchen einer Gesetzlichkeit, die für sie autonom ist<sup>38</sup>. Das religiös Richtige und Falsche läßt sich nach den Normen, die aus dem Wesen der Religion selbst geschöpft sind, entscheiden<sup>39</sup>. Der religiöse Gott ist ein lebendiger Gott, ein Heilsgott<sup>40</sup>. Das Problem der Religion ist das Heilsproblem<sup>41</sup>. Das religiöse Subjekt ist der heilsbedürftige und heilssuchende Mensch<sup>42</sup>. Das religiöse Bedürfnis ist ein Verlangen nach einem endgültigen Heile des Menschen und aller Dinge<sup>43</sup>. Das Ziel der Religion ist das Heil des Menschen<sup>44</sup>. Diese Sätze aber sind nur erklärlich durch den Satz: *Alles religiöse Wissen um Gott als unser Heil ist ein Wissen durch Gott im Sinne der Ebenbildlichkeit mit Gott*<sup>45</sup>. Alles

<sup>34</sup> A. a. O. 396.

<sup>35</sup> A. a. O. 397.

<sup>36</sup> A. a. O. 524.

<sup>37</sup> A. a. O. 524.

<sup>38</sup> A. a. O. 525.

<sup>39</sup> A. a. O. 527.

<sup>40</sup> A. a. O. 336–340.

<sup>41</sup> A. a. O. 335.

<sup>42</sup> A. a. O. 328.

<sup>43</sup> A. a. O. 335.

<sup>44</sup> A. a. O. 328.

<sup>45</sup> A. a. O. 350.

Wissen sowohl in Gott als auch um das Göttliche entspringt einem und demselben Urquell, dem Ebenbild Gottes.

*Das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes.* Die Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarter Religion ist keine Scheidung, die im Gegenstandsgebiete und im Wahrheitsbestande der Religion selber irgendwie angetroffen würde. Nur ein Unterschied in den Erkenntnisquellen, durch die bestimmte Attribute Gottes nachträglich begründet und vor dem rationalen bzw. theologischen Bewußtsein gesichert werden, darf mit der Unterscheidung gemeint sein<sup>46</sup>. Wo die Seele nicht Gott berührt und ihn dadurch berührt, daß sie sich *durch* Gott berührt weiß und fühlt, da besteht kein religiöses Verhalten – auch keine „natürliche“ Religion. Die positive Religion und die natürliche Religion sind *nicht* dadurch unterschieden, daß jene auf Offenbarung beruht, diese auf spontaner Vernunftkenntnis des Menschen – ganz unabhängig vom religiösen Akt. Der Wesensunterschied der natürlichen und der positiven Religion beruht vielmehr auf der *Art* und *Weise* der Offenbarung, d. h. darauf, ob die Offenbarung eine generelle, durch die konstanten Wesensstatsachen der Innen- und Außenwelt, der Geschichte und der Natur symbolisch vermittelte, jedem im religiösen Akt überall und zu jeder Zeit *zugängliche* ist, oder ob sie erfolgt und gegeben ist durch die besondere erhabene Gottverknüpftheit bestimmter *Personen*, deren Sein, Leistung, Lehre, Aussage; und dann vermittelt ist durch den Glauben „*an*“ diese Person. *Offenbarung* als *solche* – im weitesten Wortsinne – ist *nur die dem Wesen des religiösen Aktes streng korrele Gegebenheitsart eines Realen vom Wesen des Göttlichen überhaupt*. Die Offenbarung reicht also soweit wie Religion überhaupt und sie umfaßt insofern auch den ganz andersartigen Gegensatz wahrer und falscher Religion<sup>47</sup>. *Alle* Religion fließt aus einer Quelle: objektiv aus der Offenbarung Gottes, subjektiv aus dem Glauben<sup>48</sup>. Wir reden von *natürlicher Offenbarung*, soweit sich das Göttliche aufweist in Sachen, Ereignissen, Ordnungen, die der Naturwirklichkeit, der

<sup>46</sup> A. a. O. 349.

<sup>47</sup> A. a. O. 536, 537.

<sup>48</sup> A. a. O. 350.

seelischen und geschichtlichgesellschaftlichen Wirklichkeit angehören. Es ist von *positiver Offenbarung* die Rede, wenn das Göttliche sich darstellt durch das Medium des Wortes und durch die *homines religiosi* im eminentesten Sinne<sup>49</sup>. Von Religion kann nur die Rede sein, wo ihr Gegenstand göttliche *personale Gestalt* trägt und wo Offenbarung dieses Persönlichen dem religiösen Akt die Erfüllung gibt. Diese Persönlichkeit ist für die Religion das A. und O.<sup>50</sup>. Wo die göttliche Person nicht vor Augen steht, gedacht, geglaubt, inwendig vernommen wird — da kann man nicht von Religion sprechen<sup>51</sup>. Soweit das „Göttliche“ ein Sein von der Form der Personalität ist, vermag es sich nur in der positiven Form der Offenbarung zu offenbaren und nur soweit die Seinsform der Person *noch nicht* in ihm gedacht ist — es z. B. nur bestimmt ist als *Ens a se*, unendliches Sein, ewige Vernunft, Geist usw. — kann es sich auch in der Form der natürlichen Offenbarung dem Menschen darstellen<sup>52</sup>. Durch das Wort vermag sich das Göttliche nur zu offenbaren, soweit es selbst Person ist und sofern es sich uns in Personen offenbart<sup>53</sup>. Der natürlichen Offenbarung entspricht der natürliche Glaube, der positiven Offenbarung der übernatürliche Glaube<sup>54</sup>. Die natürliche

<sup>49</sup> A. a. O. 376.

<sup>50</sup> A. a. O. 535.

<sup>51</sup> A. a. O. 535.

<sup>52</sup> A. a. O. 376.

<sup>53</sup> A. a. O. 377.

<sup>54</sup> Im Anschluß an diese Unterscheidungen Schelers spricht Dr. Otto Gründler in seiner Schrift: „Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage“ (Vorwort von Scheler), Kösel 1922. 1. von einem voraussetzungslosen „natürlichen und vernünftigen“; 2. von einem im Vollzug des Glaubensaktes sich erschließenden „übernatürlichen und vernünftigen“; 3. von einem nur in der Offenbarung zugänglichen „übernatürlichen und übervernünftigen“ Wissen von Gott. Mit dem ersten Wissen soll es die Ontologie und Metaphysik, mit dem zweiten seine neue Religionsphilosophie, mit dem dritten die Dogmatik zu tun haben. Bezüglich der Dogmatik schreibt er: „Da der Inhalt der Offenbarung prinzipiell alle menschliche Einsicht übersteigt, gibt es kein wissenschaftliches Mittel, diese echte Offenbarung herauszufinden und somit festzustellen, welche der vorhandenen Dogmatiken diese ideale Wissen-

Religion (gegründet auf dem natürlichen Glauben) ist die notwendige Vernunftbasis der offenbaren<sup>55</sup>. Man muß unterscheiden: „Glauben an Etwas“ (faith) und „Glauben, daß etwas sei“ (belief). Der Glaube an Etwas kann weder der Sphäre der Verstandesakte noch der Willensakte eingereicht werden. In ihm muß wieder unterschieden werden der inhaltgebende Akt und der auf diesen Inhalt gerichtete Akt des unbedingten Festhaltens. Der erste Akt ist „verhülltes Schauen“. Der zweite Akt wird am besten beschrieben, wenn wir an das denken, was wir „Sich mit einer Sache identifizieren“ nennen. „Sich mit der Glaubenssache identifizieren“ besagt: „Ich soll und will nur da sein und wert sein, sofern Du, Glaubensgut, bist und wert bist“, „wir beide stehen und fallen zusammen“<sup>56</sup>. Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen<sup>57</sup>. Der sogenannte Unglaube setzt an die Stelle Gottes, d. h. die Absolutsphäre seines Gegenstandsreiches, ein endliches Gut<sup>58</sup>. Der Agnostiker ist de facto nicht ein Nichtgläubiger, sondern er ist ein Gläubiger an das Nichts. Das Nichts ist sein Gott. An das Nichts glauben — das ist etwas ganz anderes als Nichtglauben<sup>59</sup>. Über und hinter den wechselnden Sinnesbildern, ihren Anziehungen und Abstosungen auf den Menschen, ist eine Absolutsphäre des Geistes, die entweder durch den Glauben an Gott erfüllt oder durch den Glauben an einen Götzen verwirrt ist<sup>60</sup>. Allem bewußten Denken, Urteilen und Wollen geht ein vorbewußtes unendliches Fühlen

schaft der Dogmatik tatsächlich verwirklicht. An welche Offenbarung ich glaube, das ist Sache meines persönlichen religiösen Erlebens, das wissenschaftlich weder bestätigt noch widerlegt werden kann“ (pag. 36). Diese Folgerung kann vielleicht aus den Prämissen Schelers gezogen werden. Sie liegt aber sicher nicht in der Absicht Schelers. Das Buch Gründlers ist — trotz der besten Absicht des Verfassers und trotz vieler trefflicher Gedanken — als Ganzes genommen, eine bedauerliche Entgeisung.

<sup>55</sup> A. a. O. 620.

<sup>56</sup> A. a. O. 561.

<sup>57</sup> A. a. O. 559.

<sup>58</sup> A. a. O. 559.

<sup>59</sup> A. a. O. 563.

<sup>60</sup> A. a. O. 562 f.

die herkömmlichen Gottesbeweise bei allen, die nicht in einer bestimmten theologischen Tradition erzogen sind, auch bei solchen, die von tiefster Gottesliebe erfüllt sind, eine so allseitige Ablehnung<sup>73</sup>? Kann denn die Religion – auch subjektiv die wurzeltiefste aller Anlagen und Potenzen des menschlichen Geistes – auf einer festeren Basis stehen, als – *auf sich selbst*, auf ihrem Wesen? Soll das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt werden<sup>74</sup>? Die Religion besitzt in der Selbstgegebenheit des Gegenstandes, auf den der religiöse Akt gerichtet ist – in letzter Linie Gottes –, und in der Evidenz, in der sich diese Selbstgegebenheit dem Bewußtsein erschließt, ihren letzten und höchsten Erkenntnismaßstab; und es hieße nur das Festeste auf weniger Festes stellen, wenn man das „ungenügend“ fände<sup>75</sup>. Die religiöse Aktklasse ist die einzige essentielle Aktklasse, bei der ein Aktvollzug auch noch abhängig ist und sich abhängig weiß von dem Gegenstande, den er intentioniert. „Alles Wissen um Gott ist auch ein Wissen durch Gott.“<sup>76</sup> Ist aber die Metaphysik auch nicht notwendig – weder logisch noch sachlich – zur Begründung der Religion, so ist sie doch religionspädagogisch nicht eine zufällige, sondern eine *wesensnotwendige Vorstufe* aller religiösen Erkenntnis und Selbstvollendung<sup>77</sup>. Es ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar notwendig zu fordern, daß die religiöse Wahrheit und Erkenntnis die metaphysische durchleuchte und der metaphysischen Erkenntnis eine letzte religiöse Deutung verleihe<sup>78</sup>. So dient die Metaphysik der Religion und die Religion der Metaphysik, trotzdem sie voneinander unabhängig sind. Die religiöse Erkenntnis bleibt von der metaphysischen Erkenntnis geschieden<sup>79</sup>. Sie hat ihr Eigenobjekt, ihre Eigennorm, ihren eigenen Weg, ihren selbständigen Zweck, ihre Eigenanlage. Aber auch die Metaphysik hat als Bedürfnis, als Problem, als Gegenstand und als Methode eine selbständige Ver-

<sup>73</sup> A. a. O. 576, 578.

<sup>74</sup> A. a. O. 582.

<sup>75</sup> A. a. O. 605.

<sup>76</sup> A. a. O. 587.

<sup>77</sup> A. a. O. 616.

<sup>78</sup> A. a. O. 620.

<sup>79</sup> A. a. O. 620.

wurzelung im menschlichen Geiste<sup>80</sup>. Die Metaphysik muß sich frei gestalten, nur dann hat sie ihre Vollbedeutung für die Religion<sup>81</sup>. Die Frage nach dem Wesen der an sich bestehenden Welt und des sie bedingenden Urgrundes ist die metaphysische Frage katecheten<sup>82</sup>. Daß die Metaphysik ganz frei und aus sich selbst heraus zu Einsichten kommt, welche die eigengesetzliche Entfaltung der Religion auf ihren höchsten Stufen mitenthält, das ist nur ein sicheres Zeichen jener tieferen *Einheit* der menschlichen Natur, des menschlichen Geistes und des Seins, die sich jenseits aller Absichtlichkeiten und bloß willkürlich gewollten „Einheit“ von selber durchsetzt und darlegt; eben dann darlegt, wenn allem, was wahrhaft in uns „vom Geiste“ ist, freier und eigengesetzlicher Spielraum seiner Entwicklung gewährt wird<sup>83</sup>. In der Religion ist Gott Objekt und zugleich Ursache; in der Metaphysik ist er Gegenstand, aber nicht Ursache. In der Religion wird Gott gefunden; in der Metaphysik wird Gott gesucht. Der gesuchte und gefundene Gott ist *ein* Gott; der Gott der Philosophie und der Gott des Glaubens ist *derselbe* Gott. Der metaphysische und der religiöse Geist ist der *nämliche* Geist. Kraft dieser *Einheit* wird die Religion mit der Philosophie von *selbst* zusammen stimmen, wenn beide in voller Freiheit sich entwickeln.

*Beweis für das Dasein Gottes aus der Existenz der Ebenbildlichkeit des Menschen.* Wenn das Göttliche und alles, was mit ihm in wesentlicher Beziehung steht, nur in Akten vom Wesen der religiösen Akte gegeben ist, so ist die Darlegung der Existenz einer übernatürlichen Seinssphäre an erster Stelle nicht durch „*Beweise*“ zu erbringen, die von Tatsachen außerreligiöser Erfahrung ausgehen, sondern durch *Weckung* und *Erweckung* der religiösen Akte im menschlichen Geiste selbst; ferner, wenn diese Erweckung erfolgt ist, durch ursprünglichen „*Aufweis*“<sup>84</sup>, resp. durch „*Nachweis*“<sup>85</sup>

<sup>80</sup> A. a. O. 334.

<sup>81</sup> A. a. O. 354 f.

<sup>82</sup> A. a. O. 325.

<sup>83</sup> A. a. O. 351.

<sup>84</sup> „Unter ‚Aufweis‘ oder ‚Aufdeckung‘ versteht man ein erstmaliges Zeigen von Etwas, das noch nicht gefunden ist.“ p. 546.

<sup>85</sup> „Unter ‚Nachweis‘ versteht man im Unterschiede von ‚Beweis‘ das nach Regeln wiederfinden lehren von Etwas, das gefunden ist.“ p. 546.

des wesensmäßigen Anschauungsgehaltes, der in den religiösen Akten gegeben ist<sup>66</sup>. Trotzdem ist die Frage berechtigt: Kann aus dem Dasein religiöser Akte im Geiste des Menschen das Dasein Gottes gefolgert werden? Auf diese Frage ist die einzige sinnvolle Antwort: Nur Gott kann die *Ursache* der religiösen Anlage des Menschen sein. Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott<sup>67</sup>. In kunstgerechter Form lautet der Beweis also: Der menschliche Geist vollzieht intentionale Akte, die von allen möglichen Synthesen endlicher Welterfahrung verschieden sind; der menschliche Geist besitzt einen *Überschuß* an Kräften und Fähigkeiten, die ebensowenig in der Welterkenntnis und Weltarbeit eine Anwendung finden, als sie durch Erfahrung der Welt und Anpassung an die Welt *erklärt* werden können. Nun aber ist eine alle mögliche irdische Anwendung *überflügelnde Kraft*, ein vom Standpunkt auch der denkbar vollkommensten Anpassung an die Welt *unfaßlicher Überschuß* von geistigen Kräften und von geistigen Forderungen *ohne* ein dazugehörendes *reales* unendliches Gegenstandsreich – Gott – ein völlig irrationales Faktum. Also existiert Gott<sup>68</sup>.

*Zusammenfassung.* Im tiefsten Grunde der menschlichen Seele leuchtet das Bild Gottes auf. Diese Gottähnlichkeit ist die Stelle, an der Gott unmittelbar auf die Seele einwirkt, sein Licht in die Seele hineinstrahlt. Die Wirkung dieser Einstrahlung ist das eigentlichere – *Geistsein*. Darum wird der Geist die erste Schöpfung Gottes, die ursprünglichste Offenbarung Gottes, lebendiger Spiegel Gottes genannt. Lebt der Mensch im Geiste, ist er in seinem Wesen und Lieben dem Geiste zugewandt, dann schaut er im Geiste das Ebenbild Gottes unmittelbar. Das Ebenbild Gottes ist ja nichts anderes als Licht Gottes oder Gottesstrahl, der an einer bestimmten Stelle aufleuchtet. Gott teilt sich dem Geist auf eine zweifache Weise mit: auf natürliche Weise durch die Sprache der Natur und der Geschichte, auf übernatürliche Weise durch das Wort der heiligen Person. Der Geist

<sup>66</sup> A. a. O. 538.

<sup>67</sup> A. a. O. 547.

<sup>68</sup> A. a. O. 553.

antwortet auf diese Selbstmitteilung Gottes durch den Glauben – den natürlichen und übernatürlichen, durch die natürliche und übernatürliche Religion. Die Religion gründet auf der objektiven Offenbarung und dem subjektiven Glauben. Der menschliche Geist kann der wirklichen Offenbarung Gottes auch einen aktiven positiven Widerstand entgegensetzen und an die Stelle Gottes in der unendlichen Aktsphäre ein Phantom setzen. Die Religion ist ihrem Wesen nach autonom. Ihr Akt ist Eigenakt, ihr Objekt Eigenobjekt, ihre Gesetzmäßigkeit Eigengesetzlichkeit, ihre Intuition Grundintuition, ihr Erlebnis Grunderlebnis, ihre Erkenntnis Eigenwissen. Die Religion steht auf sich selbst. Sie läßt sich nicht durch außerreligiöse Akte begründen. Das hieße: das Begründete zum Grund des Grundes machen. Die Metaphysik ist nicht Religion und die Religion ist nicht Metaphysik. Die metaphysische Anlage des Menschen ist die der religiösen Anlage nächstliegende Schicht des Geistes. Der Metaphysik kommt – auch der Religion gegenüber – volle Selbständigkeit zu. Die Metaphysik dient der Entfaltung der religiösen Erkenntnisse und vermittelt das Verständnis zwischen der Religion auf der einen und der Wissenschaft und Kultur auf der anderen Seite. Die Religion soll die Metaphysik durchleuchten. Wer die Religion verloren hat, kann nicht durch die Vernunft überzeugt, sondern nur durch die Erweckung des Glaubens wieder für die Religion gewonnen werden. Das Dasein Gottes – im Vollsinn des Wortes genommen – kann durch die Philosophie nicht bewiesen werden. Die Metaphysik aber kann auf Grund der Religion das Dasein des lebendigen Gottes aufweisen. Der metaphysische und religiöse Geist sind in der Einheit der Gottebenbildlichkeit zur innigsten Harmonie verbunden. Man lasse also die Religion und die Philosophie sich möglichst frei entfalten und – die Ordnung wird sich von selbst durchsetzen. *Veritas liberabit vos.*

## II.

Thomas von Aquin spricht vom Ebenbild Gottes im Menschen *ex professo* in der quaest. 93. des I. Teiles seiner *Summa theologica*. Der Inhalt der Quaestion – kurz zusammengefaßt – ist folgender:

Das Bild ist eine Art Ähnlichkeit. Imago est similitudo quaedam. Aber nicht jede Ähnlichkeit mit einem anderen wird Bild desselben genannt. Zum Bildcharakter gehört, daß die Ähnlichkeit des Vorbildes in ihm zum Ab- oder Ausdruck komme. Imago est similitudo expressa<sup>69</sup>. Damit ist aber das Abbildsein noch nicht erschöpft. Das Abbild wird Vollbild, d. h. *Ebenbild*, wenn die Ähnlichkeit das *spezifische Sosein* des Vorbildes betrifft und nicht nur in ganz allgemeinen, generischen oder gar unwesentlichen Zügen besteht<sup>70</sup>. Jeder endliche Geist als Geist ist ein Ebenbild Gottes und je höher ein Geist in der Gradordnung der Geister steht, um so tiefer ist ihm die Gottebenbildlichkeit eingedrückt<sup>71</sup>. Im menschlichen Geiste wird ein dreifaches Ebenbild Gottes unterschieden: Ein Ebenbild der Schöpfung (imago creationis), ein Ebenbild der Erlösung (imago recreationis) und ein Ebenbild der vollendeten Ähnlichkeit (imago similitudinis). Sie heißen zuweilen auch: Ebenbild der Natur, Ebenbild der Gnade und Ebenbild der Glorie<sup>72</sup>. Das Ebenbild der Schöpfung oder der Natur ist die allen Menschen gemeinsame *Geistnatur*, sofern sie *Anlage* ist zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe<sup>73</sup>. Das Ebenbild der Erlösung oder der Gnade ist die *aktuelle* oder *habituelle* Widerspiegelung Gottes in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe, soweit eine solche hier auf Erden durch die göttliche Gnade auf *unvollkommene* Weise möglich ist<sup>74</sup>. Das Ebenbild der vollendeten Ähnlichkeit oder der Glorie ist die *vollkommene* Abspiegelung Gottes im vollendeten Akte der Gottes-

<sup>69</sup> I q. 93 a. 1.

<sup>70</sup> I q. 93 a. 2 und a. 6.

<sup>71</sup> I q. 93 a. 3.

<sup>72</sup> I q. 93 a. 4.

<sup>73</sup> „Uno modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus.“ I q. 93 a. 4.

<sup>74</sup> „Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae.“ I q. 93 a. 4. Der Ausdruck „conformitas“ gratiae („Vergottung“ durch die Gnade) zeigt sehr schön an, worum es sich bei dieser Ebenbildlichkeit handelt.

erkenntnis und Gottesliebe<sup>75</sup>. Die Gotteserkenntnis und Gottesliebe erreicht ihre Vollendung in der Anschauung Gottes und im Genusse seiner Seligkeit. Nicht nur die *eine* göttliche Natur, sondern auch die *drei* göttlichen Personen sind im Ebenbilde Gottes abgebildet<sup>76</sup>. Die Ebenbildlichkeit mit Gott muß dem Vollzug der Akte der Erkenntnis und Liebe Gottes im eigentlicheren Sinne zugesprochen werden als den Prinzipien derselben, da im Aktvollzug die Ähnlichkeit mit dem Actus Purus größer ist als in der bloßen Fähigkeit zum Akt<sup>77</sup>. Nicht alle geistige Betätigung des Menschen ist gott-ebenbildliche Betätigung. Nur in den religiösen Akten, d. h. in jenen, die sich auf Gott als eigentümlichen Gegenstand beziehen, wirkt sich das Ebenbild Gottes aus<sup>78</sup>.

Die thomistische Ebenbildtheologie, die wir mit diesen paar Strichen im Umrisse gezeichnet haben, ist ein Kommentar zur Ebenbildlehre des hl. Augustinus. Das Eigentümliche der thomistischen Erklärung aber ruht in der Art, wie Thomas den Höhenflug Augustins durch Anwendung des aristotelischen Begriffspaars *Potenz* und *Akt* unserem Blicke näher bringt. Thomas hat dadurch die Flügel des hl. Augustinus nicht beschnitten, wohl aber den höchsten und tiefsten der Kirchenväter gerade in dem, worin er seine unvergleichliche Größe zeigt, vor Mißverständnissen geschützt.

Der hl. Thomas faßt die ganze Natur des menschlichen Geistes auf als *Potenz* (aptitudo) zur ebenbildlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe. Die *aktuierte* Potenz ist das Ebenbild Gottes im Vollsinne des Wortes. Das, was der menschliche Geist von Natur aus hat, verhält sich zu dem, was er durch die Gnade und Glorie wird, wie *Potenz* zum *Akt*. In der Beleuchtung von Potenz und Akt werden in der Ebenbildtheorie des hl. Thomas die *Grenzen* der Natur und der Übernatur scharf voneinander abgehoben und ihre Gebiete deutlich sichtbar gemacht. Ein Aufgesogenwerden der Natur

<sup>75</sup> Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae.“ I q. 93 a. 4.

<sup>76</sup> I q. 93 a. 5.

<sup>77</sup> I q. 93 a. 7.

<sup>78</sup> I q. 93 a. 8.

durch die Übernatur und ein Sichverflüchtigen der Übernatur in der Natur ist bei dieser Auffassung ausgeschlossen. *Zweitens* vermag Thomas durch seine tief sinnige Handhabung von Potenz und Akt in der Beurteilung der Gottebenbildlichkeit sowohl der Vernunft wie dem Glauben *die volle und ganze Eigenart zu wahren*, so daß Zwei- und Vieldeutigkeiten bei Thomas einfach unmöglich sind. *Drittens* endlich bringt die Beziehung von Potenz und Akt die natürliche und die übernatürliche Ordnung in *das intimste Verhältnis* zueinander.

Und gerade diese drei Vorzüge vermissen wir in der Lehre vom Ebenbild bei Max Scheler.

1. Ein paar Fragen zuerst an Max Scheler? Ist der menschliche Geist ein *selbständiges*, für sich *bestehendes*, substantielles, subsistentes Wesen oder nicht? Die Frage ist berechtigt. Oder ist vielleicht der Geist nur eine Bewußtseins-Einheit, eine Erlebniseinheit? Die Frage drängt sich um so mehr auf, als Scheler immer wiederholt: Geist ist Persönlichkeit und die Person *ist* nur Person *im Vollzug* ihrer Akte. Kommt dem Geiste die Selbstverantwortlichkeit nur so lange zu, als er das *Bewußtsein* dieser Verantwortlichkeit mit sich herumträgt? Und wird etwa in dem Maße, als das *Gewissen* eines Menschen sich abstumpft, auch seine Geistigkeit ausgelöscht? Diese Fragen sind recht zudringlich, aber sie drängen sich von selber auf beim Lesen der Scheler'schen Bücher. Besteht die „religiöse Anlage“ gerade so lange und nicht länger als Gott den „Geist“ beleuchtet? Was wird denn eigentlich vom göttlichen Lichte bestrahlt? Müssen wir uns vielleicht den Geist vorstellen als den Punkt, in den der Strahl des Gotteslichtes ausläuft? Was ist denn der Geist? Was denkt sich Scheler unter dem Wort „Geist“? Ist er etwa ein göttlicher Hauch, der alles, was er berührt, an sich zieht? Ich gehe durch den Wald. Ein geheimnisvolles Säuseln und Wehen und Flüstern und Reden Gottes geht durch den Wald. Ich fühle mich gerührt. Ist dieses Angehaucht- und Angesprochenwerden mein „religiöser Geist“? Ich komme mit einem frommen Menschen zusammen. Seine frommen Reden und seine fromme Art gehen mir zu Herzen. Ist dieses fromme Angesprochenwerden mein „religiöser Geist“? Was ist der metaphysische, was ist der religiöse Geist? Was ist überhaupt der Geist? Ist er überhaupt *Etwas* oder ist er ein

reines Zurückbezogenwerden auf Gott? Ist er eine Substanz oder ist er nur eine Relation? Oder gar nur ein Relationserlebnis? Scheler sagt: In der Gottebenbildlichkeit ruht die tiefste Einheit der menschlichen Natur. Hat der Geist auch eine Natur? Die Natur geht immer auf eines. Worauf geht die Geistnatur? Auf Gott. Und im irreligiösen Menschen? Worauf geht sie da? Da geht sie auf ein Phantom. Aber die Natur geht doch nicht bald da-, bald dorthin. Die Natur geht auf eines. Wie kann die Geistnatur bald schlafen, bald wieder aufgeweckt werden? Das ist doch sonst nicht Naturart. Was bedeutet „die tiefste Einheit der Natur“ des Geistes? Ist diese Einheit eine substantielle oder Bewußtseinseinheit bzw. Erlebniseinheit? Ist *Sein* und *Bewußtsein* auf der Höhe des Geistes ein und dasselbe? Wäre das der Fall, dann würde der Unterschied zwischen Natur und Übernatur dahinfliegen und dann müßte auch jede *Grenzbestimmung* aufhören. Faßt man den Unterschied zwischen übernatürlicher und natürlicher Ordnung fest und *ernst* ins Auge, dann hat man sich zunächst Klarheit zu verschaffen über die Differenz des *substantiellen endlichen Seins* und des *substantiellen unendlichen Seins*. Das *Bewußtsein* richtet sich nach dem *Sein*. „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae.“<sup>99</sup> Dem Unendlichen der Seinsweise nach eignet ein Unendliches der Erkenntnisweise nach und der endlichen Seinsweise eines Dinges kommt auch eine endliche Erkenntnisweise zu. Eine endliche Substanz mit seiner endlichen Seinsweise kann nicht eine unendliche Substanz mit ihrer unendlichen Seinsweise werden. Das wäre nicht nur sinnlos, sondern widersinnig, weil dadurch beides, das Unendliche und das Endliche, aufgehoben würden. Sinnvoll also ist die Einsicht in das Wesen der Übernatur nur dann, wenn das Übernatürliche in der Weise gefaßt wird, daß die unendliche Erkenntnisweise des unendlichen Gottes dem endlichen Geiste so mitgeteilt wird, daß er nicht auf *seiner* Weise, sondern auf *Gottes* Weise, nicht mit seinen *eigenen* Augen, sondern mit *Gottes* Augen schaut. Und weil Gottes Auge in erster Linie auf seinem Wesen ruht und erst von da aus auf seine Geschöpfe

<sup>99</sup> I q. 12 a. 4.



blickt, darum liegt es im Wesen der übernatürlichen Erkenntnis, unmittelbar auf Gott und von Gott her auf das andere gerichtet zu sein<sup>100</sup>. Unser Denken und Leben und Lieben und Fühlen kann nur soweit übernatürlich genannt werden, als *Gottes Art*, sich selbst und die Welt und das Leben anzuschauen, *unsere Anschauungsweise* wird, als der *Formalgrund*, der *Gott eigen* ist, die Form wird, in der *wir* Gott erkennen, als Gott uns nicht in unendlicher Ferne als letztes Glied einer langen Kausalreihe und letzter Ruhepunkt eines unruhigen Strebens erscheint, sondern als *Prinzip* eines neuen, höheren Lebens<sup>101</sup>.

Darin liegt ein Doppelverhältnis eingeschlossen: ein *Kausalverhältnis* und ein *Wesensverhältnis*<sup>102</sup>. Das Kausalverhältnis lautet: Soll *Gottes Art*, sich selbst zu erkennen und zu lieben, unsere *Weise* werden, Gott zu fassen und zu lieben, dann muß Gott dem Geiste Licht von seinem Lichte, Kraft von seiner Kraft mitteilen. *Gottes Licht* und *Gottes Kraft*, unser Licht und unsere Kraft geworden, ist etwas Gewirktes und besitzt alle Eigenschaften des Gewirkten. In dieser Beziehung ist Gott die *Ursache* und das Übernatürliche in uns die *Wirkung* Gottes. Das *Wesensverhältnis* wird durch den Satz durchsichtig: Gott ist im übernatürlichen Leben unser *Heil* (*beatitudo*), unser *Gegenstand* (*objectum*), *unser Akt*. Die drei Ausdrücke „Gott – Heil“, – „Gott – Gegenstand“ – „Gott – Akt“ sind bedeutungsvoll. Daß all unser übernatürliches Erkennen ein Heilserkennen, unser übernatürliches Wissen ein Heilswissen, unsere übernatürliche Gewißheit eine Heilsgewißheit sei, steht für Thomas überall fest. Die „Beatitudo“ bildet für Thomas immer und überall die Grenzlinie zwischen übernatürlicher und natürlicher Lebensführung und zwischen natürlicher Ethik und theologischer Moral.

Wenn der hl. Thomas von Aquin von *gegenständlicher* Erkenntnis und Liebe Gottes spricht, dann sagt er das Höchste, was ein Mensch überhaupt sagen kann. *Gegenstand* des Erkennens (das Analoge gilt

<sup>100</sup> I q. 12 a. 4.

<sup>101</sup> I q. 12 a. 4; I-II q. 4 a. 18; I q. 12 a. 1 ad 4; II-II q. 81 a. 5 ad 1 et ad 2; I-II q. 4 a. 8.

<sup>102</sup> I q. 12 a. 1 ad 4: „Potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum.“

auch vom Wollen) ist nach Thomas in erster Linie das anschaulich Gegebene und was nicht in der Anschauung gegeben ist, nur soweit, als es mit dem Gegebenen der Anschauung in Verknüpfung steht. Nun aber ist das Wesen Gottes hier auf Erden nie anschaulich gegeben und kann nie mit einer natürlichen Anschauung verknüpft werden. Also ist die gegenständliche Erkenntnis Gottes ihrem Wesen nach übernatürlicher Art. Darum gibt Thomas einmal auf die Frage: Wie denn die Religion des natürlichen Ethos zur Religion der göttlichen Liebe sich verhalte, die kurze Antwort: Die ethische Religion steht zu Gott in einem *Zweckverhältnis*, die göttliche Liebe dagegen in einem *Objektverhältnis*<sup>103</sup>.

Den beiden augustinischen Ausdrücken „Heil“ und „Objekt“ setzt Thomas als dritten den aristotelischen terminus „Actus“ an die Seite. In der Erklärung des Gottebenbildes tritt der „actus“ derart in den Vordergrund, daß er gar nicht übersehen werden kann<sup>104</sup>. In der Verwendung des Aktbegriffes erscheint hier – wie überall bei Thomas – die thomistische Eigenart. Wo steckt der Grund der Vorliebe des hl. Thomas für den „Actus“? Weil diese Auffassung wie keine andere geeignet ist, Licht in die dunkelsten Gebiete zu bringen. Der Akt birgt in sich die Forderung, nach der Potenz zu suchen. Die Potenz ist viel schwerer zu fassen als der Akt. Und doch gibt es keine rechte Aktanschauung ohne die richtige Potenzauffassung. *Actus proprius est in propria potentia*. Das *Wesensverhältnis*, das in der Proportion der Potenz zum Akte liegt, und das *Kausalverhältnis*, das in der Aktuierung der passiven Potenz durch die entsprechende aktive Potenz besteht, wird von Thomas von Aquin bei allen Arten des Werdens analog angewendet – angefangen von der Erklärung der einfachsten Lokalbewegung bis hinauf zur höchsten übernatürlichen geistigen Annäherung an Gott.

In der Erkenntnis des hl. Thomas: *Die menschliche Geistnatur* ist wesentlich *Anlage zur* (übernatürlichen) *Gotteserkenntnis* und *Gottesliebe*, verbinden sich die höchste augustinische und tiefste

<sup>103</sup> II-II q. 81 a. 5 ad 1 et 2: „Virtutes theologicae habent actum circa Deum sicut circa *proprium objectum*; religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed *sicut in finem*.“

<sup>104</sup> I q. 93 a. 4.

dagegen hält es mit dem hl. Paulus: *Aliud fundamentum nemo potest ponere, quam quod positum est, quod est Christus Jesus.* Das Licht des *Auktoritätsglaubens*, das der Verbindung mit Christus in seiner Kirche voranleuchtet, entspricht ganz der *spezifischen* Natur des *menschlichen* Geistes, der in seiner Ausbildung auf Erden auf den Fortschritt in der geordneten Gemeinschaft hingeeordnet ist. *Proprius actus est in propria potentia.*

3. Scheler setzt in seiner Polemik gegen die Theologie der Schule voraus, daß — gemäß ihrer Lehre — die Sätze der geoffenbarten Wahrheit erst durch Berufung auf die Metaphysik *evident, begründet* und *wahr* würden<sup>112</sup>. Man staunt, so etwas zu lesen bei einem so ernststen Gelehrten, wie Scheler es ist. Mir ist bisher noch kein Scholastiker unter die Augen gekommen, der die *Evidenz*, die *Begründung* und die *Wahrheit* der Glaubenswahrheiten von der Vernunft abhängig gemacht hätte. Der Akt hat seine *Evidenz*, seine Begründung und seine *Wahrheit* doch nicht von der Potenz. In der natürlichen Ordnung hat umgekehrt die Potenz ihre *Evidenz*, ihre Begründung und ihre *Wahrheit* vom Akt. Im Verhältnis der natürlichen zur übernatürlichen Ordnung trifft auch das *nicht* zu. Beide haben innerhalb ihrer Grenzen eine volle Selbständigkeit, was aber nicht ausschließt, daß das Eine, das Niedere, sich dem anderen, dem Höheren unterordne, analog wie die Potenz dem Akt untergeordnet ist. Scheler ist also überall da im Recht, wo er der Ursprünglichkeit sowohl des Glaubens wie der Philosophie das Wort redet. Aber er hat unrecht, wo er die beiden in Harmonie zu bringen sucht.

Zu diesem Zwecke hat er das sogenannte „Konformitätssystem“ ersonnen<sup>113</sup>. Das Konformitätssystem ist das System — wir möchten so sagen — des Getrenntmarschierens und Vereintschlagens. Diese neue Ansicht will — in drei Sätze zusammengefaßt — etwa das Folgende lehren: Das *wirklich-Daseiende* im *Geistesleben* wird nur berührt durch die Religion; die Vernunft hat es mit gegebenen *Wesenszusammenhängen* zu tun. Die Religion — das Persönlichste im Menschen — verbindet uns mit dem *wahren* Gott; die Philo-

<sup>112</sup> M. Scheler, a. a. O. 348.

<sup>113</sup> A. a. O. 348—375

sophie führt nur zu einem starren Ens. Die Attribute aber, die der homo religiosus seinem lebendigen Gott beilegt, sind konform den Attributen, die der echte Philosoph seinem Weltgrund zuschreibt. Und diese Konformität gründet in der Einheit der Menschenatur — im Ebenbild Gottes.

Wird Realität und Wesen, Existenz und Essen, Religion und Philosophie so auseinandergerissen, wie es hier geschieht, dann kann selbstverständlich von einem Beweis für das Dasein Gottes nicht mehr die Rede sein, dann kann Realität überhaupt nicht mehr bewiesen werden.

Dagegen sind die *Personalität Gottes* und die *Schöpfung* und die *individuelle Unsterblichkeit* in dem Sinne, in welchem Scheler sie *nimmt*, durch die Vernunft wirklich *nicht* beweisbar. Scheler versteht unter *Persönlichkeit Gottes* das, was Thomas die „*Quidditas*“, die *Eigenart Gottes* nennt. Selbstverständlich kann diese nicht bewiesen werden. Scheler faßt die *Kreatur Gottes* als *Spur* bzw. als *Bild Gottes* auf. In diesem Verstande kann die *Schöpfung* unwidersprechlich wieder nicht bewiesen werden. Scheler denkt beim Worte „*individuelle Unsterblichkeit*“ an das Fortleben der *Kinder Gottes* in der *Gemeinschaft des himmlischen Vaters*. Für eine solche *Unsterblichkeit* kann evidentermaßen wieder kein *Vernunftbeweis* erbracht werden.

Weit mehr als dieses Spielen mit *Zweideutigkeiten* interessiert uns die merkwürdige Schichtung des *Geisteslebens* in seinem „*Konformitätssystem*“. Nach dieser Auffassung ist die tiefste Schicht des endlichen *Geisteslebens* die *religiöse Schicht* — die *Gottebenbildlichkeit*. Diese „*religiöse Anlage*“ muß angesehen werden als *Akt* oder noch besser als *Aktzentrum*, denn sie ist die *letzte* Wurzel nicht nur *einer* *Aktklasse*, sondern *aller* *intentionalen Akte* überhaupt. Aus der *Wurzel der Gottebenbildlichkeit* wächst in *gerader* Richtung der *Stamm* sowohl des *religiösen* Lebens wie auch des *religiösen* Wissens. Als *Seiten- und Nebenschößling* wächst aus der gleichen *Wurzel der metaphysische* *Trieb* hervor, so daß weder ein *regelmäßiger* *Betrieb der Metaphysik* von der *Religion* noch die *Religion* von der *Metaphysik* abhängig ist. Die *gemeinsame Verwurzelung* der *Religion* und der *Philosophie* in der *Einheit der Natur*, d. h. im *Ebenbilde Gottes*, wird zur *Folge* haben, daß, wenn beide sich

naturgemäß und frei und selbständig auswirken, beide in den Endresultaten übereinstimmen werden. Der doppelte Stamm – Religion und Metaphysik – ist im Hervorgehen aus der gemeinsamen Wurzel vorläufig ein doppeltes Können, eine Doppelpotenz – Potenz im Sinne eines aktiven Vermögens. *Potentia activa fundatur in actu. Actus est prior quam potentia*<sup>114</sup>. Auf diese Weise scheint Scheler den Begriff seines „Aktpotenzzentrums“ zu gewinnen, in dem die Gottebenbildlichkeit den adäquatesten Ausdruck findet.

Dieser Ausdrucksweise sich anschließend, müßte man das Ebenbild Gottes in thomistischer Fassung „Potenzaktzentrum“ nennen.

Der sachliche Gegensatz zwischen Thomas und Scheler erscheint in dieser sprachlichen Differenz am klarsten.

Wenn Thomas vom *substanziellen Sein* des Geistes redet, dann spricht er allerdings vom *actus subsistens*. Handelt es sich aber um das *Wachstum* und um die Ausbildung des Geistes, dann legt Thomas dem ganzen Werden eine *pura potentia passiva* zugrunde. Diese rein passive Geistesanlage ist eine unendliche, lebendige, fühlbare *Potenzsphäre*; unendlich – weil sie *Geistesanlage* ist, lebendig – weil sie aus dem substantiellen Geistesleben stammt, fühlbar – weil sie sich in einer erlebnismäßigen Unruhe äußert, bis sie Erfüllung findet. In der absoluten *Potenzsphäre* des Geistes, die *wesentlich* Anlage ist zu Gott (*aptitudo ad cognoscendum et amandum Deum*) unterscheidet Thomas eine doppelte Proportion: eine *inadäquate* zum Vernunftlichte, eine *adäquate* zum Gotteslichte. Durch diese fundamentalen Einsichten sind die beiden Fragen: Wie ist natürliche Gotteserkenntnis möglich? – wie ist übernatürliche Gotteserkenntnis möglich? zugleich und mit einem

<sup>114</sup> Scheler sagt (a. a. O. 469): „Der Aktus geht, wie schon Aristoteles erkannte, überall der Potenz vorher.“ Darauf ist zu erwidern, daß Aristoteles ein solches „überall“ nicht kennt und nicht anerkennt. Aristoteles unterscheidet: In der Ordnung der *Vollkommenheit des Seins* und des *Tätigseins* geht der Akt der Potenz vorher. In der Ordnung des *Werdens* dagegen geht die Potenz dem Akt vorher. Zudem unterscheidet Aristoteles zwischen der *aktiven* und *passiven* Potenz. In der *passiven* Potenz unterscheidet Aristoteles wiederum eine *Beziehung* derselben zum entsprechenden *Aktus* und eine *Beziehung* zur korrespondierenden *Potentia activa*.

Schlage gelöst. Wer – wie Scheler es tut – eine übernatürliche Gottesschau annimmt und zugleich die Möglichkeit einer streng beweisbaren natürlichen Gotteserkenntnis leugnet, der stellt offenkundig zwei sich selbst widersprechende Behauptungen auf.

Der merkwürdige Widerspruch, in den sich Natur und Übernatur in der Spekulation Schelers verwickeln, ist eine Folge des Mangels an Einsicht in den fundamentalen *Potenzbegriff*<sup>115</sup>.

Ein Blick noch auf den Gottesbeweis Schelers, der seiner „Konformitätstheorie“ angepaßt ist, möge den Schluß unseres Artikels bilden.

Der Beweis geht von der „religiösen Anlage“ des Menschengeistes aus. Er steht also auf dem Boden der „religiösen Erfahrung“, da nach Scheler die „religiöse Anlage“ des Menschen, nicht das Ergebnis eines Schlusses, sondern der Inhalt eines „Erlebnisses“ ist.

Der Mittelbegriff des Beweises ist die natürliche „Unerfüllbarkeit der religiösen Anlage“. In diesem Begriffe berühren sich Erlebnis und Spekulation, Erlebnis und Arbeit, Erlebnis und Erfolg.

Den Schluß des Beweises bildet der *lebendige, persönliche* Gott. Was keine Religion für sich allein und keine Metaphysik für sich allein zustande bringt, das gelingt der *vereinten* Kraft beider.

In geschlossener Form lautet der Beweis so: Tatsächlich (erlebnismäßig) hat der Mensch eine religiöse Anlage, die natürlich unerfüllbar ist. Eine natürlich unerfüllbare Anlage weist auf eine *übernatürliche* Ursache dieser Anlage hin. Also existiert ein *persönlicher* Gott. Im Schlußsatz ist zwar der Ausdruck „persönlich“ enthalten, der sich in den Prämissen nicht findet. Daran wird sich jedoch niemand stoßen, der weiß, daß – nach Scheler – die Religion das Persönlichste im Menschen und die religiöse Anlage die persönlichste Anlage des Menschen ist. Was ist von diesem Beweis zu halten? Es kommt alles darauf an, wie die Termini in den beiden Vordersätzen interpretiert werden, insbesondere der terminus „religiöse Anlage“.

<sup>115</sup> Der Mangel des Potenzbegriffs hat bei Scheler auch zur Folge, daß er zwischen der Ordnung des *Seins* und des *Tätigseins* nicht klar unterscheidet. Dieser Mangel ist meines Erachtens der Grundmangel Schelers. Eine Auseinandersetzung mit ihm in dieser Sache muß einem späteren Artikel vorbehalten werden.

Entweder versteht Scheler unter „religiöser Anlage“ die religiöse Anlage bzw. das religiöse Bedürfnis, das sich im homo religiosus, im Heiligen offenbart.

Oder er versteht unter „religiöser Anlage“ jene Tiefschicht des Geistes, jene Absolutsphäre, die sich — nach Schelers Ansicht — in allen Menschen, den religiösen und unreligiösen, den Gläubigen und den Ungläubigen, durch kontinuierliche Einstrahlung Gottes manifestiert.

Oder endlich: er versteht unter „religiöser Anlage“ das, was wir mit Thomas darunter verstehen, nämlich die *aptitudo ad infinitum*, die wir wohl in der beständigen Unruhe des Geistes *fühlen*, aber nur durch den Potenzbegriff wirklich *begrifflich fassen*.

Unter der ersten Voraussetzung hat der Beweis ungefähr den Sinn des thomistischen Beweises: „Sancti habent desiderium videndi divinam essentiam. Desiderium Sanctorum non est inane. Ergo Sancti Deum videbunt.“<sup>116</sup> Der Beweis hat einen rein dogmatischen Charakter. Er ist gültig — aber nur für den Heiligen. Er besitzt eine schlagende Beweiskraft — aber nur für den Heiligen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dem Beweis Schelers ein ähnlicher Gedankengang zu Grunde liegt.

Unter der zweiten Voraussetzung wird eminent vorausgesetzt, was formell zu beweisen wäre. Hier wird vorausgesetzt, daß Gott (Beatitudo — Objectum — Actus) auch Ursache der „religiösen Anlage“ sei. Damit wird aber eminenterweise das Dasein Gottes schon vorausgesetzt.

Unter der dritten Voraussetzung will der Beweis sagen: Geist und Geistesanlage und Geistbetätigung und Geistesstreben und Geistesbedürfnis kann durch keine *endliche Ursache* erklärt werden. Das aber, was existiert und durch keine endliche Ursache erklärt werden kann, muß auf eine *unendliche Ursache* — Gott — zurückgeführt werden. Also . . .

Dieser Beweis ist stichhaltig. Er ist dem hl. Thomas sehr geläufig. Wo immer Thomas vom *Ursprung* des Geistes spricht, operiert er mit Vorliebe mit diesem Argument.

Sollte Scheler mit dieser dritten Interpretation sich einverstanden

erklären, so würden wir ihm freudig die Hand reichen, mit der Bitte, seine Religionsphilosophie noch einmal zu revidieren und bei dieser Revision das Hauptaugenmerk auf den *Potenzbegriff* zu richten.

Allen aber, denen es um die Wahrheit zu tun ist und die eine gründliche scholastische Philosophie studiert haben, möchten wir das Studium Schelers dringend empfehlen. Er irrt schwer — aber man kann trotzdem vieles aus ihm lernen.

<sup>116</sup> S. Thomas, III Suppl. q. 92 a. 1.

Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 19 (1941), S. 3—35.

## ZUR LEHRE VON DER GOTTEBENBILDICHKEIT DES MENSCHEN IN DER NEUEREN PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE UND BEI THOMAS VON AQUIN

VON ADOLF HOFFMANN O. P.

Die Bedeutung, welche neuerdings protestantischerseits der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen beigemessen wird, hat Emil Brunner einmal mit dem Worte gekennzeichnet: „Die Lehre von der Imago Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie.“<sup>1</sup> Und an anderer Stelle: „Die Geschichte dieses Begriffes ist die Geschichte des abendländischen Menschenverständnisses, an der die beiden geistigen Großmächte der letzten zwei Jahrtausende, die griechische Philosophie und der christliche Glaube sozusagen zu gleichen Teilen beteiligt sind. Es ging hier — und es geht noch — um die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Humanität und Humanismus.“<sup>2</sup> „Im Verständnis des ‚Geschaffen nach dem Bilde Gottes‘ entschied sich von Anfang an und entscheidet sich heute noch die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, Kirche und Kultur, Glaube und Humanität.“<sup>3</sup>

Man kann nicht sagen, daß diese Bedeutung der Imagolehre in der heutigen katholischen Theologie mit solcher Klarheit erkannt, mit solcher Eindringlichkeit betont, mit solcher Präzision formuliert wurde wie eben in der neueren protestantischen Theologie. Allerdings war die Situation innerhalb der katholischen Theologie nicht eine derartige, daß man, um in ihrem eigenen Bereiche grundsätzliche Thesen zu verteidigen, auf die Imagolehre hätte zurückgreifen müssen, wie dies innerhalb der protestantischen Theologie

der Fall war. Aber gerade die innere protestantische Kontroverse hat es offenbar gemacht, daß in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein Gedankengut bereit liegt, das geeignet ist, über den Unterschied der Konfessionen hinaus die christliche Auffassung vor allem vom Menschen im rechten Lichte der Offenbarung erscheinen zu lassen; es wurde dabei sichtbar, daß der Lehre von der Gottebenbildlichkeit ein wichtiger Ort im christlichen Lehr-ganzen zuzuweisen ist. Scheint es doch, als sollte sich Augustins Wort<sup>4</sup> über die providentielle Bedeutung der Häresien bezüglich der christlichen Lehre vom Menschen von neuem bewahrheiten und als sei der Lehre vom Menschen als dem Bilde Gottes eine richtunggebende Aufgabe zuzuweisen.

Die Häresie aber, zu welcher der Christ sich in Gegensatz weiß und welche die Vorsehung Anlaß zu tieferer Besinnung über das Wesen des Menschen werden ließ, ist die Irrlehre von dem irgendwie aus seiner Gottbeziehung losgelösten, dem sich selbst genügenden Menschen, die Irrlehre, welche glaubt, die Frage des Menschen, die Frage, die der Mensch sich selbst ist<sup>5</sup>, vom Menschen her endgültig lösen zu können, die Irrlehre, welche die Selbstvergottung des Menschen vornimmt und Gott, den Schöpfer, gänzlich aus dem Spiele läßt, wenn sie nach dem Wesen und dem Sinn des Menschen fragt.

Freilich ist es nicht so, als sei diese Häresie erst eine Erfindung des letzten Dezenniums. Aber bei dieser Häresie stoßen wir auf das unheimliche Phänomen, an dem am unverhülltesten sich offenbart, was für viele Augen zunächst noch verhüllt in den letzten 200 Jahren am christlichen Volke geschehen ist. Wieder zeigt sich, daß dieses Phänomen nicht nur politischen, sondern wahrhaft metaphysischen Charakters ist und mit keiner politischen Ideologie zu identifizieren. Es ist der Bolschewismus, der bewußt und gewollt praktisch durchzuführen unternimmt, was vergangene Geschlechter zum Teil ebenso bewußt, aber nur theoretisch nachzudenken unternommen

<sup>1</sup> E. Brunner, Zwischen den Zeiten (1929), 264.

<sup>2</sup> E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch (1937), 82.

<sup>3</sup> a. a. O. 83.

<sup>4</sup> Er sagt, anlässlich der Häresie würden viele katholische Wahrheiten „sorgfältiger durchforscht, klarer erkannt und eindringlicher gepredigt“ (Gottesstaat 16, 2, 1).

<sup>5</sup> Schumann, Vom Geheimnis der Schöpfung (1937), 44.

haben: das Leben und die Geschichte der Menschheit zu meistern mit einer vom Menschen gefundenen Antwort auf die Frage des Menschseins. Wie diese Antwort dann gegeben wird, ist dabei von nebensächlicher Bedeutung. Damit vollzieht sich vor unsern Augen eine Zerstörung des Menschseins, die von furchtbarer Neuheit in der Geschichte ist<sup>6</sup>. Gerade die Furchtbarkeit dieser Gefahr einer Zerstörung des Menschseins ist es, die den Gedanken der Imago Dei, der Gottebenbildlichkeit, des Gottbezogenseins des Menschen für die Gegenwart als unaufgebliches Moment nicht nur der Theologie, sondern auch der Verkündigung erscheinen läßt<sup>7</sup>.

Es ist nun psychologisch verständlich, wenn der Christ gegenüber solcher zerstörerischen Verabsolutierung des Menschen die Wortoffenbarung befragt, um von dort her Auskunft auf die Frage nach dem Menschsein zu erhalten. Und es ist ein Gesetz menschlicher Beschränktheit, daß man im Ringen um das Verständnis des Gotteswortes in der Hitze des Kampfes nicht die Wahrheitsmitte traf, sondern eine angeblich biblische Lehre im umgekehrten radikalen Sinne vortrug. Aus der christlichen Furcht vor der Verselbständigung des Menschen Gott gegenüber, im Interesse der Abwehr jeglichen Pelagianismus und Synergismus innerhalb der christlichen Theologie und im Bemühen um die Sicherung der Allwirksamkeit des Wortes von Christus, und schließlich um der biblischen Aussage von der Verderbnis des Menschen willen, hat Karl Barth jegliche Ebenbildlichkeit Gottes im sündigen, gottfernen Menschen geleugnet, jeden Anknüpfungspunkt in der vorchristlichen und außerchristlichen Menschheit aufgehoben<sup>8</sup>. Das Ebenbild Gottes ist also nach Barth nicht nur befleckt, verzerrt, verdunkelt, sondern es ist radikal ausgelöscht, so daß der sündige, von Gott gelöste Mensch in keinem Sinne mehr Ebenbild Gottes genannt werden kann<sup>9</sup>. Das dem sündigen Menschen Verbliebene, die Humanitas, ist aus ihrer Gottbezogenheit gänzlich herausgelöst, ist theologisch irrelevant, ist zur Bagatelle geworden.

<sup>6</sup> a. a. O. 45.

<sup>7</sup> Schumann, a. a. O. 44.

<sup>8</sup> Wendland ZKTh. (1936), 74.

<sup>9</sup> a. a. O. 69.

Hier wird vergessen, daß auch der gefallene Mensch noch immer vor Gott ist, daß auch im Sünder das theologische, auf Gott bezogene Wesen des Menschen sich manifestiert. Der Vergottung des Menschen wird hier eine ebenso falsche Entmenschlichung des Menschen entgegengestellt. In dieser Auffassung erscheint die Welt mit ihren kategorialen Forderungen von Raum und Zeit als der bloße Gegensatz zu Gott. Die Konzentration aller religiösen Gewißheit auf das Rechtfertigungserlebnis droht da und dort zu einer Isolierung des Erlebnisses gesteigert zu werden. Die Lehren vom Urstand und Fall lösen sich in unbestimmte und fragliche Theologoumena auf<sup>10</sup>. Die Schöpfungsoffenbarung wird durch die Wortoffenbarung gänzlich zurückgedrängt.

Es ist ein Zeichen wachsamem theologischen Sinnes, daß sich innerhalb der protestantischen Theologie ein ernster Widerstand gegen diese Entmenschlichung des Menschen, gegen diese Profanisierung des sündigen Menschseins regte. Man begann sich wieder auf die biblische Grundlage der Imagolehre zu besinnen und fand die neue These nicht schriftgemäß<sup>11</sup>. Grundlegende Dogmen scheinen gefährdet. Man erkannte in ihr die Leugnung der bleibenden Schöpfungsoffenbarung, eine verhängnisvolle Lehre, welche der christlichen Heilsv Verkündigung die ihr von Gott gegebene Grundlage nimmt. Eine Entwürdigung Gottes, da sie den Menschen und seine Sünde oder auch den Teufel für mächtiger hielt als Gott, als wenn er ein bleibendes Gotteswerk so zerstört sein ließe, daß keine Spur mehr bliebe. Eine gefährliche Annäherung an den Marcionismus, daß Christus in eine völlig fremde Welt gekommen sei, für die es keinen Anknüpfungspunkt mehr gibt<sup>12</sup>. Eine Verachtung des Anknüpfungspunktes, den Gott selbst unzerstörbar in das Wesen des Menschen hineingelegt hat.

In sehr beachtenswerten Ausführungen hat auch Ph. Bachmann<sup>13</sup> die Notwendigkeit aufgezeigt, gegenüber den Überspitzungen Karl

<sup>10</sup> Bachmann, in: „Festschrift für Ihmels“, Das Erbe Martin Luthers (1928).

<sup>11</sup> Wendland, a. a. O. 67.

<sup>12</sup> a. a. O. 67.

<sup>13</sup> Bachmann, a. a. O.

Barths dem Satze von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine Stelle im dogmatischen Ganzen anzuweisen, und er hat auf die Konsequenzen aufmerksam gemacht, die sich aus der von Barth vorgenommenen Leugnung des Satzes ergeben. Er sieht in diesem Satze einen Angelpunkt, den man ohne Gefahr für das Ganze der christlichen Lehre nicht herauslösen darf. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen besagt nach ihm zunächst dies: Die Zielstrebigkeit der Welt richtet sich über den Menschen, der ihre Mitte und Spitze ist, hinaus auf Gott. Daraus wird die christliche Auffassung von der Welt überhaupt erst klar: daß sie auf den Menschen angelegt ist, darüber herrsche weitgehende Übereinstimmung. Indem der Mensch als Abbild Gottes anerkannt wird, wird eben zugleich anerkannt, daß die Welt über ihn, das Abbild, hinaus auf Gott, das Urbild, ausgerichtet ist. — Der Satz von der Gottebenbildlichkeit des Menschen lasse auch die besondere Stellung des Menschen, d. h. seine anerkannte Überlegenheit über die Welt, insofern er fähig ist, sie anerkennend und gestaltend sich zu unterwerfen, nicht mehr bloß als Zufall, sondern als durchaus begrifflich erscheinen. Auch die ethische Bedeutung des Satzes darf nicht gering bewertet werden. Denn in dem Gedanken von der Gottebenbildlichkeit ist die Forderung enthalten, der Mensch solle alle seine Herrschaft über die Welt zum Vollzuge seiner Gottebenbildlichkeit gestalten; damit schließt er jede Selbstverherrlichung, jede Selbstvergötterung des Menschen aus. Die Bedeutung des Satzes wird auch sichtbar, wenn man seinen Wert für die religiöse Beziehung des Menschen erwägt. Nur der Mensch ist, mit Ausschluß aller Kreaturen, zur Gemeinschaft mit Gott berufen. Auf ihn allein zielt alles erlösende und offenbarende Handeln Gottes; nur der Mensch ist der eigentliche Gegenstand des gnadenvollen Tuns Gottes. Nur der Mensch wird zur Anwartschaft auf das ewige Leben erhoben; nur seiner harret die Herrlichkeit Gottes. Dem allem gibt nun die Gewißheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sichern Grund.

Mit großer Eindringlichkeit weist Bachmann noch hin auf die Bedeutung der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen für eine einheitliche Betrachtung der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Diese Lehre bringe nämlich den inneren Zusammenhang von Anthropologie und Soteriologie zum Ausdruck. Das mit der Gott-

ebenbildlichkeit des Menschen innerhalb des Kosmos gesetzte Urverhältnis ist das Substrat einer höheren Hoffnung und eines überkosmischen Gnadenwerkes. Damit bildet der Satz von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine deutliche Klammer, die alles Seiende zu einer großen und harmonischen und wesenhaften Aufeinanderbeziehung zusammenschließt. Er befaßt sich mit dem inneren Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Glaubensartikel des christlichen Glaubens und erfüllt uns mit einer Ahnung einer großen Einheitlichkeit aller Werke Gottes. Der Satz von der Ebenbildlichkeit Gottes deutet die Einheit der beiden Welten an, die wir Schöpfung und Erlösung nennen. Wir dürfen diese beiden Welten nie miteinander identifizieren; aber wir ahnen ihre tiefe Verbundenheit und ihre ewige Aufeinanderbeziehung, indem wir den sündigen Menschen, um dessentwillen Christus gestorben ist, zugleich als Bild Gottes bekennen<sup>14</sup>.

## I.

Hatte Bachmann mit sicherem theologischem Takt die Schwächen der Barthschen Position angedeutet und die Bedeutung der Imagolehre besonders für die einheitliche Auffassung des Christentums betont, ohne jedoch nähere Erklärungen über das Verhältnis von Anthropologie und Soteriologie zu bieten, d. h. ohne im einzelnen zu sagen, worin nun die Gottebenbildlichkeit auch des sündigen Menschen bestehe, so haben andere protestantische Theologen gerade diesen Fragen ihre Aufmerksamkeit gewidmet.

E. Brunner z. B. geht es ganz ausdrücklich um die Bestimmung des Verhältnisses des dem sündigen Menschen verbliebenen Humanum zu der ursprünglichen Gottbezogenheit, um die Erklärung, inwiefern auch dieses sündige Humanum noch gottebenbildlich genannt werden könne. Dabei untersucht Brunner auch die historischen und biblischen Grundlagen seiner These; er bemüht sich Anknüpfungspunkte bei den Reformatoren dafür aufzuzeigen und seine Lehre nicht nur gegen die katholische, sondern auch gegen

<sup>14</sup> Bachmann, a. a. O.

Strömungen innerhalb der protestantischen Theologie scharf abzugrenzen. Mit welchem Recht und Erfolge, wird sich aus der kritischen Betrachtung der Brunnerschen Lehre ergeben.

Das ganze Bemühen Brunners gilt der Aufhellung der Frage: „Was ist von der dem Menschen auch jetzt nach der Sünde verbliebenen Vernunftnatur, seiner Humanität, kurz von dem zu halten, was ihn vom Tier unterscheidet?“<sup>15</sup> Besitzt die Vernunftnatur keine irgendwie geartete Beziehung mehr zu Gott; ist, wie Karl Barth meint, das Band zwischen Menschlichkeit und Gottbeziehung so gänzlich zerrissen, daß das Humanum zum Profanum geworden ist; ist dieses Humanum eine Bagatelle, die theologisch irrelevant ist? Entsteht etwa gar dieses Humanum einem andern Prinzip als das ursprüngliche Gottesbild? Oder hat die Humanitas, das den Menschen vom Tier Unterscheidende, doch irgendwelche theologische Bedeutung? Hat sie noch etwas mit der ursprünglichen Gottesbeziehung zu tun? Ist in der formalen Struktur des Menschen, die, was auch Barth zugeben muß, unverlierbar ist, eine Beziehung zu Gott enthalten?

Brunner bejaht alle diese Fragen und betont die theologische Bedeutung des Humanum, auch der sündigen Humanitas; sie ist ihm eine Wirklichkeit von größter theologischer Tragweite. Die gegenteilige Auffassung, so meint er mit Bachmann, würde die Einheit des menschlichen Wesens, genauer die Einheitlichkeit der theologischen und glaubensmäßigen Sicht des Menschen gefährden. Der Mensch muß nach ihm ganz im Sinne der Bibel aus dem ursprünglichen Gotteswort und Gottesbild verstanden werden<sup>16</sup>. Die dem sündigen Menschen eignende Humanitas und die verlorene Iustitia originalis sind aus ein und demselben Prinzip heraus zu verstehen.

Das war, so meint Brunner gegen Barth, der Grundgedanke der Reformatoren, der zu der seltsamen Lehre vom Imago-Reste führte. Seine (Brunners) Absicht gehe hinaus auf Erneuerung dieser Grundkonzeption der reformatorischen Lehre, daß der Mensch als Ganzes von Gott aus verstanden werden müsse, daß darum das Menschsein ein korrumpiertes Menschsein sei, daß aber gerade auch darum die

<sup>15</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*. Berlin 1937, 84.

<sup>16</sup> a. a. O. 83.

jetzt noch vorhandene Humanitas aus dem ursprünglichen Gottesbild oder Gottesverhältnis verstanden werden müsse<sup>17</sup>.

Die „unermessliche Tragweite der Leistung Luthers“ bezüglich der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist nur verständlich aus dem Gegensatz zu der bis dahin landläufigen irenäischen-katholischen Imago-Lehre. Wie sieht nun Brunner diese irenäischen-katholische Imago-Lehre, deren Überwindung er als das große Anliegen der Theologie überhaupt betrachtet? Um seine Darstellung nicht zu verzeichnen, lassen wir ihn selbst zu Worte kommen: „Irenäus zeichnete der Kirche für beinahe anderthalb Jahrtausende den Weg vor, und seine Lösung ist noch heute die der katholischen Kirche. Gestützt auf den Doppelausdruck Bild und ähnlich (hebräisch: *Zälem* und *Demut*, griechisch: *εἰκών*, *ὁμοιος*, lateinisch: *Imago* und *Similitudo*), unterscheidet der erste große Theologe der katholischen Kirche ein Doppeltes im Menschen: die Gottebenbildlichkeit, die in der Freiheit und Vernünftigkeit seiner Natur, und die Ähnlichkeit, die in der Selbstbestimmung gemäß der göttlichen Bestimmung, in der Iustitia originalis als einer besonderen göttlichen Gabe, der Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft, besteht. Während die Sünde das zweite, zur Natur Hinzukommende zerstört hat, ist das erste, die menschliche Natur, das Humanum, dem Menschen geblieben; eine einfache und geniale Lösung des anthropologischen Zentralproblems, eine Lösung, auf der das ganze Zweistöckwerk-Gebäude der katholischen Theologie ruht, ein System von unermesslichen Konsequenzen.“<sup>18</sup>

Das Bedeutendste, das Entscheidendste in der Lehre des Irenäus ist nach Brunner die Fassung der Imago Dei als natürliche Vernunftausstattung des Menschen. Die Vernünftigkeit des Menschen ist eine *participatio Dei*, der seinerseits die eigentliche Vernünftigkeit ist<sup>19</sup>. Das Gefährliche an dieser Fassung der Imago Dei, das Brunners

<sup>17</sup> In seiner Schrift „Natur und Gnade“ hatte B. dieses Humanum als Imago im formalen Sinn bezeichnet. In seinem Werke „Der Mensch im Widerspruch“ verzichtet er auf diese Bezeichnung, allerdings nicht aus inneren Gründen, sondern um dem Vorwurf des Katholisierens zu entgehen.

<sup>18</sup> a. a. O. 83.

<sup>19</sup> a. a. O. 593.



Widerspruch weckt, ist dies: daß die menschliche Vernunft ganz im Sinne des griechischen Rationalismus als etwas an sich selbst Verständliches, nicht auf Gott aktual Bezogenes aufgefaßt werde. Diese ganze Lehre fuße schließlich auf der aristotelischen Unterscheidung zwischen dem Menschen und der vernunftlosen Natur.

Aber Irenäus als Christ und biblischer Theologe habe sich mit diesem rationalistischen Imago-Begriff nicht begnügen können. Darum „verband er mit ihm einen zweiten, den er im Anschluß an Gen. 1, 26 als Similitudo der Imago gegenüberstellte. Die Imago bezeichnete die unverlierbare Menschennatur, die Similitudo aber die verlierbare und seit Adam verlorene, ursprüngliche Gottesbeziehung.“<sup>20</sup> Mit dieser Zweiteilung sei die maßgebende katholische Lehre von Natur und Übernatur sachlich dagewesen, wenn auch das Wort Übernatur erst eine Prägung der Scholastik sei.

Augustins Bedeutung für die Entwicklung der Imago-Lehre sei durch zwei ihn von Irenäus unterscheidende Merkmale charakterisiert: Während Irenäus den ersten Menschen nicht als beinahe vollkommenes Wesen, sondern als großes Kind auffaßte, und darum den Verlust der Similitudo, die ja nur keimhaft vorhanden war, nur schwer erklären kann, habe Augustin die Vorstellung vom Urstande als einem Zustand der höchsten Vollkommenheit zur Geltung gebracht, und zwar habe er diese Vollkommenheit des Urstandes nicht nur bezogen auf die eigentliche Iustitia originalis, sondern auch auf die physische und geistige Ausstattung. Zugleich habe er die irenäische Scheidung von Imago und Similitudo übernommen und sei so gezwungen gewesen, den Begriff der Vulneratio in naturalibus einzuführen. Das zweite Merkmal des augustininischen Imago-Begriffes sei sein aktual-pneumatischer Charakter, der an Stelle des rational strukturellen Imago-Begriffes getreten sei. Der menschliche Geist ist um so mehr nach dem Bilde Gottes, je mehr er sich von der göttlichen Wahrheit bestimmen läßt<sup>21</sup>. Nicht die Dreiheit der psychologischen Funktionen als solche ist Bild der Dreieinigkeit, sondern daß der Geist vermöge dieser Struktur Gottes sich erinnert, ihn versteht und liebt. — Hier sieht Brunner

<sup>20</sup> a. a. O. 523.

<sup>21</sup> a. a. O. 94.

die ersten Ansätze der von ihm vorgetragenen Imago-Lehre. Augustin habe trotz neuplatonischer Färbung christlicher Gedanken doch das Zentralproblem erfaßt: Vom Sein im Gotteswort aus dem Menschsein überhaupt das ursprüngliche und gefallene Menschsein zu verstehen<sup>22</sup>.

Die Bedeutung der Scholastik für die Imago-Lehre schlägt B. außerordentlich niedrig an. Sie habe nichts Neues gebracht, aber den negativen Erfolg gezeitigt, nämlich „durch ihren durchgeführten Aristotelismus die Unterscheidung von Imago — anima rationalis, und Similitudo — Donum superadditum supernaturale zum universalen System von Natur und Übernatur ausgebaut“. Ja, sie habe den irenäischen Dualismus dadurch verschärft, daß sie den von Irenäus nur begrifflich unterschiedenen Stand der Natur und den Stand der Übernatur deutlich auseinanderverschied, und diesem Stand der pura naturalia, also der Imago, ein gewisses Element von Konkupiszenz beimischte, wodurch noch unterstrichen wurde, daß der Mensch durch die Sünde nicht die Imago, sondern die dona superaddita verlor. Die verhängnisvollste Seite der scholastischen Imago-Lehre sei aber diese, daß sie den aristotelisch-rationalistischen und individualistischen Begriff der Imago als anima rationalis systematisch ausgebaut und damit erst das antike Erbe zur völligen Auswirkung gebracht habe. Aus dieser Imago-Lehre hat dann, so schließt Brunner diese Ausführungen, die scholastische Theologie u. a. folgende Konsequenzen vorbereitet: daß eine rationale natürliche Theologie möglich ist; daß eine rationale natürliche Moral möglich ist; daß der freie Wille des Menschen geblieben ist; daß gute Werke, auch abgesehen von der Gnade, möglich sind; daß die Verurteilung des Baianismus im Interesse der Imago-Lehre notwendig war<sup>23</sup>.

Es ist nun nach B. eine der großen theologischen Taten der Reformatoren, „diesen Zweistöckwerkbau und auch seine systematische Grundlage, die irenäische Lehre von der Imago und Similitudo, erschüttert zu haben“<sup>24</sup>. Und zwar ging es Luther nicht so sehr um

<sup>22</sup> a. a. O. 525.

<sup>23</sup> Ib.

<sup>24</sup> a. a. O. 83.

eine exegetische Korrektur der geltenden Erklärung von Gen. 1, 26 – wenngleich er auch diese vornahm –, sondern es ging um die biblische Grundauffassung vom Menschen: die Einheit des menschlichen Wesens, die Einheit der theologisch glaubensmäßigen Sicht des Menschenwesens stand auf dem Spiel<sup>25</sup>.

Grundbedingung für diese Einheitlichkeit der theologischen Sicht ist das Aufgeben jeden Versuches, „das Verständnis des Menschen im Sinne der Scholastik, wie B. sie versteht, mit einem neutralen Naturbegriff – anima rationalis – zu beginnen. Die Zweistöckwerklehre ist im Interesse einer wirklich biblischen Auffassung vom Menschen endgültig aufzugeben; ihr gegenüber ist als Grundsatz jeder christlichen Anthropologie aufzustellen: Der Mensch ist eine Einheit; seine Gottbezogenheit ist nicht etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes, sondern der Kern und Grund seiner Humanität.“<sup>26</sup> Diese Einheit wird auch durch die Sünde nicht zerstört; auch der sündige Mensch ist eine, wenn auch korrumpierte, Einheit. Die Imago Dei ist dasselbe wie die Iustitia originalis. Damit wird die Natur des Menschen wieder theologisch, nicht philosophisch, wie in der katholischen Auffassung verstanden. Der Mensch als Mensch ist wieder theologisches Wesen, d. h., er kann als Mensch nur aus dem Worte Gottes verstanden werden<sup>27</sup>.

Bis dahin weiß sich Brunner mit den Reformatoren einig. Ihm geht es wie jenen um die Betonung der Lehre von der verkannten Einheitlichkeit des Menschenwesens. Allerdings – und hier beginnt Brunner sich gegen die reformatorische Lehre abzugrenzen – ist es Luther nicht gelungen, diese Lehre konsequent durchzuführen. Wo liegt die Fehlentwicklung in der Lehre Luthers?

Anlaß und Ausgangspunkt für diese Fehlentwicklung war zunächst dies: bei ihm stand noch die negativ polemische Seite im Vordergrund<sup>28</sup>. Im Interesse der radikalen Durchführung der Erbsündenlehre hatte Luther die katholische Zweiteilung preisgegeben<sup>29</sup>. Ihm ging es um die Ablehnung der indeterministischen

<sup>25</sup> a. a. O. 84.

<sup>26</sup> a. a. O. 84.

<sup>27</sup> a. a. O. 526.

<sup>28</sup> Ib.

<sup>29</sup> a. a. O. 84.

Konsequenzen (*liberum arbitrium*), welche die katholische Theologie aus der Imago-Lehre zog. Gegen diese indeterministischen Konsequenzen stellte er den Satz: Die Imago Dei, also die ursprüngliche Natur, nicht die hinzugekommene Übernatur ist zerstört.

Mit dieser Lösung war scheinbar die Einheitlichkeit des Menschen gewahrt; aber um so schwieriger war die Lösung einer anderen Frage, um deren Lösung im Grunde das ganze Bemühen Brunners geht: die Frage, wie nun die Humanitas des gefallenen Menschen zu verstehen sei<sup>30</sup>; die Frage: was ist von der dem Menschen auch jetzt noch verbliebenen Vernunftnatur, seiner Humanität, kurz von dem, was ihm auch jetzt noch vom Tier unterscheidet, zu halten?

Eine befriedigende Antwort findet Brunner bei den Reformatoren nicht. Ihnen blieb nach ihm auf dem Boden der überlieferten historisierenden Anschauung nur eine doppelte Möglichkeit: Entweder dieses Humanum mit der ursprünglichen Schöpfung und also mit der göttlichen Bestimmung des Menschen überhaupt nicht in Verbindung zu setzen<sup>31</sup>; und diesen Weg, der scheinbar der folgerichtige ist, ist keiner der Reformatoren gegangen. Erst K. Barth hat ihn zu beschreiten gewagt. Bei Barth wird nun, wie wir schon sahen, das Band zwischen Menschlichkeit und Gottbeziehung zerschnitten, das Humanum wird zum Profanum, der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist eine Banalität, eine profane Tatsache, ohne jeden theologischen Belang<sup>32</sup>. Das Humanum ist aus seiner Gottbezogenheit gänzlich herausgelöst. Zwischen der Humanitas und der ursprünglichen Gottbeziehung gibt es keinen irgendwie mehr vorstellbaren Zusammenhang<sup>33</sup>.

Die zweite Möglichkeit: Man konnte trotz der Idee von der Zerstörung der Imago Dei, der ursprünglichen Natur, doch inkonsequenterweise hinterher die Gottbeziehung des dem Menschen verbliebenen Humanum irgendwie anerkennen<sup>34</sup>. Die Reformatoren haben diesen Weg eingeschlagen und führten den von Brunner als unklar und höchst fragwürdig charakterisierten Begriff des Imago-

<sup>30</sup> a. a. O. 526.

<sup>31</sup> a. a. O. 84.

<sup>32</sup> Ib. 85.

<sup>33</sup> Ib.

<sup>34</sup> a. a. O. 84.

Restes ein. Das bedeutet: Im wesentlichen ist zwar das Gottesbild im Menschen zerstört, aber ein gewisser Rest ist doch geblieben – gerade so viel, um das Humanum, das, was den Menschen vom Tier unterscheidet, vom Ursprung her, also theologisch, verstehen zu können<sup>35</sup>. Diese Lösung grenzt sich also gegen die von Barth vorgetragene dadurch ab, daß der Unterschied von Mensch und Tier nicht als profaner Tatbestand, sondern als ein Sachverhalt von höchstem theologischen Belang angesehen wird. Die Reformatoren aber waren trotz ihres Kampfes gegen den Humanismus ihrer Zeit humanistisch genug, um nicht das Humanum gänzlich aus seiner Gottbezogenheit herauszulösen<sup>36</sup>. Der Begriff, mit dem sie den Zusammenhang von Humanitas und Imago, von Vernunft und Gotteswort andeuteten, war eben der Begriff des Imago-Restes, den Brunner mit Recht einen halblegitimen Begriff nennt, einen verstohlen eingeschmuggelten Begriff, weil er eben mit der Lehre von der gänzlichen Verderbnis der Natur kaum in Einklang zu bringen ist und außerdem die Gefahr in sich birgt, wieder Anknüpfungspunkt zu werden für eine Interpretation im Sinne des Suprarationalismus der katholisch-irenäisch-scholastischen Imago-Lehre. Diese Gefahr wurde nach Brunner dadurch erhöht, daß dieser Rest im Banne des üblichen substantiellen Denkens aufgefaßt wurde, d. h. nicht anders als quantitativ verstanden werden konnte, also als letzter Quotient oder als letzter übriggebliebener Kern und Same eben jenes Vernunftwesens<sup>37</sup>.

Zwar sind Luther und Calvin dieser Gefahr nicht erlegen; aber sie haben das eigentliche Problem nicht gelöst: Wie ist die biblische Zentrallehre vom Verlust der Imago (*Iustitia originalis*) vereinbar mit der Anerkennung, daß das unverlierbare Humanum (Vernunft, Freiheit, Gewissen) zur Imago Dei gehöre. Indem sie das Problem nicht lösten und ihren theologischen Erben die Lehre vom Imago-Reste überließen, übergaben sie ihnen einen Funken, der sich wieder anzünden ließ: es sind schon die nachreformatorischen Dogmatiker, die den Funken anzublase beginnen; sie fangen an, zur scho-

<sup>35</sup> a. a. O. 85.

<sup>36</sup> Ib.

<sup>37</sup> Thimme, ZThK 1936, 233.

lastischen Zweiteilung zurückzukehren, und dazu trug die Neuaufnahme des Begriffes Imago = Anima rationalis, der scholastisch aristotelische Vernunftbegriff, in besonderem Maße bei<sup>38</sup>. Eine Frucht dieser Entwicklung ist der selbstmächtige, selbstzufriedene Mensch des Rationalismus und der sich vergöttlichende des Idealismus. Von nun an braucht der Mensch Gott nicht mehr zu gehorchen, sich von ihm erheben zu lassen und in ihm sich geborgen zu fühlen. Der tiefste Wesenskern des Menschen ist ja gut und göttlich<sup>39</sup>.

Was hat nun Brunner selbst auf die Grundfrage zu antworten: „Was ist von der dem Menschen auch jetzt, d. h. nach der Sünde, verbliebenen Vernunftnatur, seiner Humanität, zu halten, d. h. von dem, was ihn auch jetzt noch vom Tier unterscheidet?“ Wie löst er die von den Reformatoren ungelöst gelassene Frage: „Wie ist die biblische Zentrallehre vom Verlust der Imago (*Iustitia originalis*) vereinbar mit der Anerkennung, daß das unverlierbare Humanum zur Imago Dei gehöre?“

Hier ist zunächst eine Vorfrage zu beantworten. Welches ist die Struktur des aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen Menschen? Daß die Antwort Brunners, des Theologen, an dem Philosophen Fichte orientiert ist, kann bei ihm, der nur eine Antwort von der Bibel her geben und den Menschen rein theologisch bestimmen will, einigermaßen seltsam anmuten. Die aus Fichte entnommene Voraussetzung ist diese: Das Sein des Ich ist nicht substantiales, sondern aktuales Sein. Aber das Sein des menschlichen Ich ist im Unterschied zum Sein des göttlichen Ich nicht Actus purus, sondern reaktive oder responsorische Aktualität, Beziehung<sup>40</sup>. Des Menschen ursprüngliches Sein ist sein Zu-Gott-Sein, gemäß seinem Von-Gott-her-Sein. Das menschliche Ich ist also antwortgebendes Sein und die Antwort richtet sich an Gott. Daß aber der Mensch Antwort an Gott geben kann, setzt einen Ruf vom göttlichen Urwort voraus. Was ist dieser Ruf Gottes?

<sup>38</sup> Brunner a. a. O. 528.

<sup>39</sup> Wendland, Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neuern Theologie ZThK 1936, 70.

<sup>40</sup> Der Mensch im Widerspruch, 84.

Es ist ein göttlicher Akt der Liebe, ein Sichmitteilen, es ist nicht zuerst eine Forderung, ein Gesetz<sup>41</sup>. So ist der ursprünglich von Gott gesetzte Lebensstand zu verstehen: Er ist ein Sein in der Liebe, eine *Iustitia originalis*; er ist zunächst Gabe und nicht zunächst Aufgabe. So läßt sich das ursprüngliche Wesen des Menschen folgendermaßen bestimmen: Es ist ein Sein in der Gottesliebe, ein erfüllt verantwortliches Sein, die Verantwortlichkeit, die nicht aus Forderung, sondern aus Gnade, aus der schenkenden Liebe kommt und selbst in Widerliebe besteht. Erst in diesem Sein in der Liebe ist der Mensch wahrhaft personhafte Person, insofern er sich nämlich bestimmen läßt gemäß der göttlichen Bestimmung, d. h. indem er sich bestimmt zur Gemeinschaft mit dem Mitgeschöpf aus der Gemeinschaft mit dem Schöpfer<sup>42</sup>. Auf die gottmenschliche Liebesanrede sollte also die Antwort des Menschen nichts anders sein als dankbare Gegenliebe. In der Kraft der vorweggeführten zündenden Liebe hätte er seine Aufgabe, die der wahren Humanität, erfüllen können und sollen.

Dieses in der Liebe-Gottes-Sein, dieses Bestimmtheit durch Gottes Wort, dieses wahrhaft personhafte Personsein ist das Sein nach der *Imago Dei* schlechthin<sup>43</sup>. In diesen Bestimmungen besteht die *Imago Dei* im materialen Sinn<sup>44</sup>. Im Sinne Brunners können wir also die *Imago Dei* im materialen Sinn folgendermaßen umschreiben: Sie umschließt das Sein in der Liebe Gottes, das Bestimmtheit durch Gottes Wort und das liebende Antworten des Menschen auf Gottes Anruf. Der Mensch, als geschaffen nach dem Bilde Gottes, ist das Wesen, das im göttlichen Anruf der Liebe sein besonderes Sein empfängt, der es aber so empfängt, daß er es selbst wird, indem er diesem Anruf der Liebe in Widerliebe antwortet. Das ist der eigentliche Sinn der *Imago Dei*: das auf Gottes Wort antwortende, das aus Liebe sich verantwortende Sein. Der Mensch ist dazu erschaffen in einer bestimmten Weise, die dem göttlichen Anruf in Liebe entspricht, als eine Antwort in Liebe. Der Mensch ist

<sup>41</sup> a. a. O. 528, 126.

<sup>42</sup> Der Mensch im Widerspruch, 94.

<sup>43</sup> Ib.

<sup>44</sup> a. a. O. 521.

Mensch im Worte Gottes. Eben das ist gemeint mit dem Ebenbild Gottes. So wie Gott die Liebe ist, so ist der Mensch dazu erschaffen, in dieser Liebe Gottes, die er empfing, selbst ein Liebender zu sein, die Liebe, die er empfängt, dem Schöpfer zurückzugeben als Widerliebe.

Nun sollte man meinen, die Ursünde, das Sich-in-Gegensatzstellen zu seinem Ursprung, dieses Heraustreten aus dem Sein in der Liebe, das die *Iustitia originalis* auslöscht, müßte gleichfalls jedwede Gottebenbildlichkeit im Menschen zum Auslöschen bringen; der sündige Mensch könne auf keine Weise mehr Ebenbild Gottes genannt werden, das dem Menschen Verbliebene berechtige nicht mehr dazu, mit *Imago Dei* bezeichnet zu werden. Brunner hat aber in seiner Schrift „Natur und Gnade“ die Bezeichnung *Imago Dei* beibehalten für das dem Menschen nach dem Sündenfall verbleibende *Humanum*. Sachlich ist nach ihm eine doppelte Ebenbildlichkeit zu unterscheiden: Eine Gottebenbildlichkeit im rein formalen Sinn: „Das Formale dieses Begriffes ist: das *Humanum*, d. h. dasjenige, was den Menschen, ob er nun Sünder sei oder nicht, von der gesamten übrigen Kreatur auszeichnet. Es ist damit vor allem der Vorrang des Menschen innerhalb der Kreatur bezeichnet. Der Mensch hat auch als Sünder nicht aufgehört, der Mittel- und Höhepunkt der Schöpfung zu sein. Diese Vorzugsstellung in der Gesamtschöpfung, die er immer noch hat, beruht auf der besondern Stellung des Menschen zu Gott, nämlich eben darauf, daß Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat, sein Bild zu tragen.“<sup>45</sup>

Welchen Einfluß hat nun die Sünde auf die formale *Imago*? Gerade in der Bestimmung der Beziehung der formalen *Imago* zur Sünde spricht sich Brunners Eigenlehre besonders deutlich aus. Durch die Sünde wird die Bildträgerfunktion keineswegs aufgehoben. Sie ist im Gegenteil Voraussetzung des Sündigenkönnens; sie ist gerade in der Sünde tätig und lebt in ihr. Wie ist das zu verstehen? Das wird klar, wenn wir hören, was nach Brunner die Bildträgerfunktion begrifflich alles in sich schließt. Sie besagt Subjektsein des Menschen und Verantwortlichkeit. Denn der Mensch hat aller sonstigen Kreatur das Ungeheure voraus, auch als Sünder

<sup>45</sup> Natur und Gnade, 10.

Subjekt, Vernunftwesen zu sein. Er hört auch als Sünder nicht auf, einer zu sein, mit dem Gott reden kann. Sünde ist aber nicht denkbar ohne dieses Subjektsein, dieses Vernünftigkeitsein, ohne diese Verantwortungsmächtigkeit. Die Sonderstellung des Menschen beruht auf diesen beiden Bestimmungen der Wortfähigkeit und der Verantwortlichkeit<sup>46</sup>.

Dieses Subjektsein, dieses Vernünftigkeitsein, ist es nun, was auch der sündige Mensch mit Gott gemein hat. Infolgedessen ist er nach wie vor Person, und damit ist er in abbildlicher Weise, was Gott in urbildlicher Weise ist<sup>47</sup>. Dieses Gottebenbildlichkeitsein des Menschen ist auch der Rechtsgrund der biblischen Personalanalogien<sup>48</sup>. Es ist weder Zufall, daß die biblische Offenbarung als Menschwerdung geschieht, noch ist es Zufall, daß das Wort Gottes die menschlichen Personalanalogien gebraucht: Vater, Sohn, Wort, Geist. Sondern das geschieht darum, weil Gott den Menschen allein unter allen Kreaturen als den ihm ähnlichen geschaffen hat<sup>49</sup>. Diese Tatsache, daß nämlich Gott den Menschen nach seiner Ähnlichkeit, nach seinem Bilde geschaffen hat, ist auch der Grund dafür, daß man überhaupt von Gott reden kann, sein Wort verkündigen kann<sup>50</sup>. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach seiner formalen Seite in ihrer Unzerstörbarkeit ist die objektive Möglichkeit für die Offenbarung in seinem Wort. Das Daß der kirchlichen Verkündigung beruht auf dem Rest der Imago Dei; das Was beruht auf seiner Wiederherstellung durch Christus; die Menschwerdung ist der Erkenntnisgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Vernunft des Menschen ist in sich selbst, d. h. von Gottes Schöpfung her, geeigneter als Stein und Klotz zur Wesensbestimmung Gottes zu dienen. Das Subjektsein des Menschen ist in sich analog dem Subjektsein Gottes und darum müssen wir mit Ausschluß aller andern Analogien Gottes Subjektsein zum theologischen Leitgedanken machen<sup>51</sup>. Die Lehre von der formalen Imago ist also

<sup>46</sup> Ib.

<sup>47</sup> a. a. O. 11.

<sup>48</sup> a. a. O. 12.

<sup>49</sup> a. a. O. 40.

<sup>50</sup> a. a. O. 41.

<sup>51</sup> a. a. O. 40.

nichts anderes als die Lehre, daß der Mensch, den wir kennen, der sündige Mensch, darum, weil er immer Vernunftwesen, Subjekt, Person ist, die einzige legitime Analogie zu Gott ist; mit anderen Worten, es liegt im Wesen des Menschen als Imago Dei, daß wir von Gott nicht anders als im Bilde der menschlichen Person reden sollten. Und gerade weil Gott im Menschen ein ihm ähnliches Wesen geschaffen hat, das ihm allein ähnliche Wesen, dessen Ähnlichkeit mit ihm, das Subjekt- und Personsein, auch durch die Sünde nicht zerstört ist, darum allein sind auch die entscheidenden Begriffe der christlichen Theologie, der biblischen Verkündigung, diese menschlichen Personbegriffe vor allen Naturbegriffen ausgezeichnet. Dieses Ausgezeichnetsein ist also in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet, nicht aber einzig in dem unbegreiflichen Willen Gottes.

Diese formale Struktur des Menschseins ist nicht ohne Beziehung zu Gott. Es gehört vielmehr zum innersten Wesen des Menschen, daß er gottbezogen ist, ob er nun Sünder ist oder nicht. Nur kann diese Beziehung eine richtige sein oder eine verkehrte. Der Mensch kann unter dem Zorne Gottes oder seiner erlösenden Gnade stehen. »Wenn die Sünde auch das ursprüngliche Sein des Menschen, sein Zu-Gott-hin-sein gemäß seinem Von-Gott-her-sein umkehrt, indem er aus dem Zu-Gott-sein ein Von-Gott-weg-sein macht und damit eine Wesensverkehrung verursacht, so ist damit nicht gesagt, daß der Mensch eine andere Seinsstruktur, etwa des Tieres oder eines anderen Dinges bekommen habe; er ist und bleibt Mensch im Unterschiede von jeder andern uns bekannten Kreatur in jener ausgezeichneten besondern Bezogenheit zu Gott, die Verantwortlichkeit heißt; sein Sein ist nach wie vor verantwortliches Sein; er hat nach wie vor die Entscheidungsqualität als sein Besonderes.«<sup>52</sup>

Mit der Lehre von der dem Menschen auch nach der Sünde verbliebenen Struktur des Menschseins, dem Vernünftigkeitsein, dem Subjektsein, dem Personsein, dem Ansprechbarsein, steht im engsten Zusammenhang die Lehre Brunners vom Anknüpfungspunkt für die Erlösungsgnade, eine Lehre, die ihm zu Unrecht den Vorwurf des Semipelagianismus eingebracht hat. Wo einmal anerkannt wird,

<sup>52</sup> Der Mensch im Widerspruch, 126.

daß nur menschliche Subjekte das Wort Gottes und den Heiligen Geist empfangen können<sup>53</sup>, nicht aber Steine und Klötze, dort kann man nicht leugnen, daß es einen Anknüpfungspunkt für die Erlösergnade gibt<sup>54</sup>. Dieser Anknüpfungspunkt ist für Brunner nichts anderes als die dem Sünder nicht abhanden gekommene formale Imago Dei, das Menschsein, die Humanitas, insofern sie Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit in sich schließt. Nur aus einem ungenügenden Verständnis der formalen Imago ist für Brunner die Ablehnung eines solchen Anknüpfungspunktes verständlich. Nur weil man mit dem Begriffe der formalen Imago immer wieder etwelche Inhalte der materialen Imago verknüpfte, nur deshalb konnte der Lehre von der formalen Imago der Vorwurf des Semipelagianismus gemacht werden. Die Imago im materialen Sinne ist vollständig verloren, material gibt es keinen Anknüpfungspunkt mehr, während die Imago im formalen Sinne in ihrer Unversehrtheit unbedingte Voraussetzung für die Erlösergnade ist. Denn das Wort Gottes schafft nicht erst die Wortmächtigkeit des Menschen. Diese Wortmächtigkeit ist ihm auch nach der Sünde geblieben. Das Hörenkönnen des Gotteswortes hat die Wortmächtigkeit zur unbedingten schöpfungsmäßigen Voraussetzung. Diese Wortmächtigkeit ist eben der Anknüpfungspunkt für die Gnade.

Diese Wortmächtigkeit, dieser in der formalen Imago wurzelnde Anknüpfungspunkt, schließt nicht schon in sich die Fähigkeit des Menschen, Gottes Wort zu glauben, es so zu hören, wie man es nur glaubend hören kann. Diese Fähigkeit schafft das Wort Gottes selbst. Darum ist durch diese Lehre vom Anknüpfungspunkt die Lehre von der sola gratia nicht im mindesten gefährdet. Aber gerade darin beruht das Mißverständnis, daß man diese Fähigkeit, das Wort zu hören, wie man es glaubend hören muß, als im Anknüpfungspunkt der formalen Imago der Wortmächtigkeit gegeben erachtet, während sie doch in keiner Weise darin enthalten ist<sup>55</sup>.

Anknüpfungspunkt ist alles „was der in seinem Wort und Geist

<sup>53</sup> Natur und Gnade, 18.

<sup>54</sup> a. a. O. 18 f.

<sup>55</sup> a. a. O. 19.

an uns handelnde Gott im Menschen in Anspruch nimmt“<sup>56</sup>, um uns den Glauben zu schenken. Bedeutsam in Brunners Kontroverse gegen Barth ist nun aber, daß alles, was er so in Anspruch nimmt, wiederum als von Gott geschaffen aufgefaßt wird, geschaffen durch sein Wort und seinen Geist. Denn Gott nimmt nichts anderes als das von ihm selbst Geschaffene in Anspruch. — Was ist es nun, was von Gott in Anspruch genommen wird, wenn das Evangelium an den Menschen herangetragen wird? Brunner antwortet: Dazu gehört die äußere Gegenwart und das äußere Gehör, das logisch-grammatikalische Verstehen, unser vernünftiges Personsein, vor allem aber dessen Zentrum, das Wissen um die Verantwortlichkeit<sup>57</sup>. Diese Auffassung, für die Brunner sich auf Luther beruft, ist nach seinem eigenen Zeugnis nicht eigentlich biblische Lehre. Aber sie ist biblische Anschauung, sie ist Voraussetzung der ganzen evangelischen Verkündigung<sup>58</sup>. Die Bibel versteht den Menschen immer als verantwortliches Subjekt, das nicht erst in der Predigt geschaffen wird, sondern von ihr vorausgesetzt wird. Die gnadenhafte Ausstattung geschieht unter der Inanspruchnahme geistiger Akte des Verstehens, also unter Inanspruchnahme der Vernunft.

Damit weist Brunner auf einen Gedanken hin, zu dem die katholische Theologie eine Anmerkung zu machen hat. Brunner legt großen Wert darauf, die Aktivität des Menschen im Werden des Neuen zu betonen. Die Actio Dei vollzieht sich unter Inanspruchnahme der höchsten Aktivität des Menschen<sup>59</sup>. Diese Aktivität bedeutet allerdings zunächst den Akt des Sich-hingebens, des Sich-in-den-Tod-gebens, das gänzliche Von-sich-Absehen, das allein auf Gottes Wort hören. Das Handeln Gottes vollzieht sich unter Inanspruchnahme von menschlichen Personakten. Vorausgesetzt ist also immer im biblischen Sinne als Anknüpfungspunkt die Struktur des Menschseins und zwar — was Brunner in seinem Buche „Der Mensch im Widerspruch“ immer nachdrücklichst betont — eine aktuale, nicht substantiale Struktur, die verantwortliches Sein, Sein in Entschei-

<sup>56</sup> Der Mensch im Widerspruch, 549.

<sup>57</sup> Ib.

<sup>58</sup> Ib. 550.

<sup>59</sup> Ib. 551.

dung ist. Diese Personstruktur als aktuales Sein ist das dem Menschen immer Verbleibende.

Nach diesen Bestimmungen über die Lehre von der formalen Imago und besonders aus den Abgrenzungen gegen die materiale Imago<sup>60</sup> ist es verständlich, daß Brunner diese Lehre nicht als Inhalt der Verkündigung betrachtet wissen will. Diese formale Imago besagt ja noch nicht das In-der-Liebe-Gottes-Sein, noch nicht das Vom-Worte-Gottes-getroffen-sein. Die Lehre von der formalen Imago ist nur die Lehre von der Möglichkeit des Verstehens der Verkündigung. Sie ist nur die christliche Lehre von der Voraussetzung der Verkündigung, sie betrifft mehr das Wie als das Was der Verkündigung, mit einem Wort: sie ist nur methodisch, nicht dogmatisch wichtig.

## II.

Ein solch ernstes Buch wie Brunners großes Werk „Der Mensch im Widerspruch“, in dem entscheidende Probleme der christlichen Theologie zur Sprache kommen und neue Lösungen vorgetragen und gegen andere, etwa die katholischen, scharf abgegrenzt werden, darf auch von katholischer Seite entsprechende Beachtung erwarten. Der Verfasser wird andererseits aber auch Verständnis dafür haben, wenn die katholische Theologie es für notwendig hält, zu untersuchen, inwieweit die in seinem Buche als katholisch vorgetragenen Lehren tatsächlich der Ausdruck klassisch katholischer Theologie sind.

Das Grundanliegen Brunners, die personale Beziehung zu Gott in den Imago-Begriff hineinzunehmen, den „biblischen Personalismus“ gegenüber dem „griechischen Rationalismus“ mit seinen quantitativen Bestimmungen zur Geltung zu bringen, muß gewiß auch ein Anliegen katholischer Theologie sein. Dieses Anliegen ist sachlich von der großen Theologie auch nicht übersehen worden. Jedenfalls sieht *Thomas von Aquin* die Gottebenbildlichkeit in ihrer Vollendung dort, wo die persönliche Ich-Du-Beziehung ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht, in der seligen Anschauung

<sup>60</sup> Natur und Gnade, 58.

Gottes. Auch ist dies ausdrückliche Lehre des Aquinaten: Je inniger die Ich-Du-Beziehung zu Gott, das personale Verhältnis zwischen Gott und Mensch sich gestaltet, je reger und ununterbrochener der Mensch sich Gott gegenüber erkennend und liebend verhält, um so mehr nähert er sich dem Zustande des Jenseits, in dem die personale und liebende Antwort auf Gottes Anruf keine Unterbrechung mehr erfährt, jenem Zustande, in dem die Gottebenbildlichkeit zur höchsten Entfaltung gelangt<sup>61</sup>.

Es ist darum eine mindestens mißverständliche Darstellung, wenn gesagt wird, die katholisch-irenäisch-scholastische Imago-Lehre betrachte den Menschen als Ebenbild Gottes nur insofern er ein Animal rationale ist, ein Vernunftwesen.

Jedenfalls trifft dieser Vorwurf den Fürsten der Scholastik nicht. Zwar bezeichnet Thomas den Menschen, insofern er im Unterschied zu allen andern Geschöpfen eine Geistnatur besitzt, als Imago Dei. Damit ist aber nichts anderes gemeint als dies: Der Mensch, ob er Sünder ist oder in der Gnade steht, d. h. sich des Seins in der Liebe erfreut, ist vom Schöpfergott vor allen, aus dessen Hand hervorgegangenen Wesen ausgezeichnet; ihm gebührt der Vorrang vor der übrigen gesamten Kreatur; er ist der Höhe- und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung. Er ist Gott nicht nur irgendwie ähnlich in dem Sinne, wie jede Wirkung eine Ähnlichkeit mit ihrer Ursache hat und damit auf ihre Ursache zurückweist<sup>62</sup>. Eine solche bloß generische Ähnlichkeit würde die auszeichnende Benennung „Ebenbild Gottes“ nach Thomas nicht rechtfertigen. Einzig die höchste Seinsvollkommenheit, welche die Schöpfung aufweist, die Geistnatur, die Vernunfthaftigkeit, wodurch sich der Träger einer solchen Natur von der gesamten übrigen Schöpfung eindeutig abhebt, macht diesen Träger zum Ebenbilde Gottes.

Hier können wir nun die Frage stellen: Was veranlaßt Thomas, den Begriff der Gottebenbildlichkeit auf die Wesen mit Vernunftnatur und nur auf sie anzuwenden? Warum sagt er diesen, eine besondere Beziehung zu Gott ausdrückenden Terminus Imago Dei von den Geist- und Vernunft-Wesen aus? Soviel ist sicher: Thomas ist

<sup>61</sup> I 93, 4.

<sup>62</sup> I 47, 2.

nicht durch den griechischen Rationalismus für die Verwendung dieses Wortes in dem genannten Sinn beeinflusst worden. An der Spitze der ganzen Erörterung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen steht das Schriftwort: „Lasset uns den Menschen machen als unser Ebenbild, uns ähnlich“ (Gen. 1, 26). Die Offenbarungswahrheit, die da besagt, der Mensch ist Gottes Ebenbild, ohne dabei eine eindeutige Angabe zu machen über die Art dieser Gottebenbildlichkeit, d. h. ohne zu sagen, worin im einzelnen dieses Ebenbildsein gründe, ist es, die dem Theologen Thomas zum Anlaß wurde, nun nachzuspüren, worin in diesem, von Gott selbst als sein Ebenbild bezeichnetem Menschen das Ebenbildsein gründe. Die Leitgedanken für diese Untersuchung sind bei Thomas deutlich sichtbar.

Grundsätzlich ist für Thomas dies eine klar: wenn der sich uns offenbarende Gott den Menschen anspricht, und sich dabei, um vom Menschen gehört und verstanden zu werden, menschlicher Sprache bedient, menschliche Ausdrucksweise in Dienst nimmt, so kann es nicht Gottes Absicht sein, mit diesen Worten einen Inhalt zu verbinden, der in gar keiner Beziehung steht zu den Vorstellungen, die der Mensch allgemein mit solchen Worten zu verbinden pflegt.

Von dieser Grundüberzeugung ausgehend, weist Thomas, teilweise Augustinus folgend, auf zwei Wirklichkeiten hin, die mit dem Wort *Imago*, Ebenbild, gemeint und untrennbar mit ihm verbunden sind: die Ähnlichkeit des Bildes mit der Wirklichkeit, deren Bild es ist; eine solche Ähnlichkeit allerdings, welche die Arteigenschaften oder wenigstens die eindeutigen Zeichen dieser Arteigenschaften widerspiegelt. Aber diese so beschaffene Ähnlichkeit genügt nicht zum Vollbegriff des Bildes. Von zwei in ihrem Aussehen kaum unterscheidbaren Dingen sagen wir nicht, das eine sei das Bild des andern, wenn nicht zwischen beiden die Beziehung der Nachbildung der Nachahmung besteht.

Wenn Bildähnlichkeit also größtmögliche Ähnlichkeit mit der dargestellten Wirklichkeit besagt und andererseits die Schrift nur den Menschen als Ebenbild Gottes bezeichnet und doch nicht eindeutig sagt, wo im Menschen diese Gottebenbildlichkeit verwirklicht ist, dann ist klar, daß in diesem Wesen, das die verschiedenen Seinstufen in sich verwirklicht, nur die höchste dieser Seinstufen die

Ebenbildlichkeit mit Gott begründet, diejenige, welche den Menschen über die andern Geschöpfe hervorragend läßt und zugleich dem Gott eigenen Wesen am nächsten steht. — Entscheidend ist also die Frage: Was ist das Gott im besondern eigene Wesen? Indem wir diese Frage stellen, müssen wir uns bewußt bleiben, daß wir als endliche Wesen die innerste Natur Gottes, des unendlichen Geistes, von uns aus nicht ergründen können. Selbst wenn Gott uns im Offenbarungswort darüber Kunde gibt, so bedient er sich in dieser Kundgebung solcher Begriffe, welche dem Bereiche irdischer Wirklichkeiten entnommen sind, die uns also nie gestatten, zur Kenntnis der innersten Eigenart Gottes vorzudringen. Aber soviel dürfen wir mit Sicherheit sagen: Wenn der Mensch überhaupt Gottes Wesen bestimmen will, so muß er Gott auffassen nach Analogie der höchsten, in der geschaffenen Welt vorliegenden Seinsstufe, der Stufe des Geistseins, er wird Gott einen Geist und zwar einen reinen, durchaus einfachen Geist nennen müssen, und er darf die mit Gott in der Geistigkeit übereinkommenden Wesen Ebenbilder Gottes nennen.

Tatsächlich lehrt Thomas: Der Mensch ist darum Ebenbild Gottes, weil er Geistwesen und damit zum Unterschied von allen untermenschlichen Wesen Gott in seinem Geistsein ähnlich ist. Der Mensch als *animal rationale*, als Vernunftwesen, ist gottebenbildlich. Der Mensch ist endliches, Gott ist unendliches Vernunftwesen. Allerdings, wenn die thomasische Lehre von der Gottebenbildlichkeit sich auf diese Aussage beschränken würde, dann bestünde Brunners Vorwurf zurecht.

Aber mit dieser Bestimmung erschöpft sich die thomasische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht. Mit dieser Aussage ist nur die unterste Stufe, die Grundvoraussetzung des Gottebenbildlichseins, ausgesprochen. Das Geistsein, das Vernünftigkeitsein des Menschen, diese ihn von allen andern Geschöpfen unterscheidende Ähnlichkeit mit Gott, begründet verschiedene Beziehungen, die es gestatten, von einer Stufenfolge innerhalb der Gottebenbildlichkeit zu sprechen: „*Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum imitari potest.*“<sup>63</sup> In

<sup>63</sup> I 93, 4; vgl. III 4, 1 ad 2.



diesem Satze sind im Grunde alle Vorwürfe Brunners gegen die scholastische Imago-Lehre widerlegt.

Die Stufen der Nachahmbarkeit Gottes innerhalb der Geistnatur sind ebensoviele Stufen der Gottebenbildlichkeit. Das Geist- und Vernünftigsein ist das den Menschen vom Tiere zunächst Unterscheidende, es ist dasjenige, das uns berechtigt, dieses in seiner Gottbeziehung vom Tier so sehr unterschiedene Wesen mit einem besonders, diese Gottbeziehung klarer ausdrückenden Worte zu benennen, es als Ebenbild Gottes zu bezeichnen. Aber nicht das Vernünftigsein als solches, sondern das *Imitari Deum*, das Nachahmen Gottes in der ihm am meisten eigentümlichen Vollkommenheit, dem ihm eigentümlichen Sein und *Leben* macht den Menschen zum mehr oder geringer vollkommenen Ebenbilde Gottes. Der Imago-Begriff ist bei Thomas von umfassendster Spannweite. Der Mensch kann Ebenbild Gottes im Vollsinne erst dann genannt werden, wenn er bis zum höchstmöglichen Grade der Annäherung an das Gott eigentümliche Leben vorgedrungen ist, wenn die *maxima imitatio Dei* vorliegt. Das Vernünftigsein, das *Animal-rationale-sein*, ist nur die erste Stufe dieses *Imitari Deum secundum speciem*, und es ist zugleich die notwendige Voraussetzung und das Substrat für die weiter in Betracht kommenden Stufen. Ja, man kann im Sinne des hl. Thomas sagen: Der Mensch, das Vernunftwesen, als *animal rationale*, ist überhaupt nur Ebenbild im vollkommenen Sinn, insofern er sich *aktmäßig* mit Gott in Beziehung zu setzen vermag: „*Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris.*“<sup>64</sup> In der menschlichen Natur finden wir das Ebenbild Gottes, weil der Mensch gottesfähig ist, dadurch, daß er ihn durch seine eigene Tätigkeit in Erkennen und Lieben erfaßt. In der übrigen Schöpfung aber finden wir nur eine Ähnlichkeit der Spur Gottes, sofern sie vermöge göttlicher Einprägung Sinnbildnatur trägt. Je nach den Stufen dieser Gotteserkenntnis und Gottesliebe im Vollzuge sind die Stufen der Gottebenbildlichkeit zu bemessen.

Das Ebenbild Gottes besteht also im Menschen in seiner vollen

<sup>64</sup> III 4, 1 ad 2; vgl. I 93, 4: *Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deum ipsum intelligit et amat.*

Lebendigkeit nur, wenn der Geist sich betätigt, wenn er im Vollzuge des Erkennens und Wollens sich befindet und wenn er in diesem Erkennen und Wollen auf Gott hingerichtet ist. Erst in diesem Vollzuge liegt eine Anähnlichung an jene göttliche Vollkommenheit vor, welche gemäß den Seinsstufen für uns als die höchste erscheinen muß, nämlich an das für sich bestehende göttliche Erkennen, nicht nur an das göttliche Sein, und zwar an jenes göttliche Erkennen, dessen Gegenstand Gott selbst ist (I 93, 7).

Die Notwendigkeit eines Aktes und zwar eines solchen, dessen Gegenstand Gott ist, wird besonders deutlich, wenn es sich um die Abbildlichkeit der innergöttlichen Hervorgänge, des Dreipersonlichen Gottes handelt. Denn ohne Aktvollzug ist eine wirkliche Abbildung der Zweiten Person des Ewigen Wortes überhaupt nicht möglich; Thomas fordert denn auch mit besonderer Eindringlichkeit den Aktvollzug, damit ein Abbild des Dreifaltigen Gottes vorliege (I 93, 8). Doch ist es nicht weniger wahr, daß erst im Aktvollzuge die höchste Nachahmung Gottes auch nach der Einheit seiner Natur vorliegt. Auch hier gilt der Satz des hl. Thomas, daß das Bild Gottes im menschlichen Geist zuerst und hauptsächlich dann gegeben ist, wenn der Mensch sich im Vollzuge erkennend und liebend Gott hingibt. Erst in abgeleiteter Weise und in zweiter Linie kann man die bleibende Anlage, das Vermögen und vornehmlich das Gehaben, den Habitus, die Fertigkeit gottebenbildlich nennen; aber der Mensch ist auf Grund ihrer nur insofern gottebenbildlich, als der Akt wurzelhaft in ihnen enthalten ist (I 93, 7). Gott als *Actio pura* hat nur im Aktvollzuge die höchste geschöpfliche Widerspiegelung.

Wenn die eigentliche Gottebenbildlichkeit nur im Aktvollzuge gegeben ist, und zwar in jenem Akte, dessen Gegenstand Gott selbst ist, und wenn andererseits doch auch die Vermögen und das Wesen der Seele darum gottebenbildlich bleiben, weil dieser Akt wurzelhaft immer in ihnen enthalten ist, so haben wir mit dieser Erkenntnis die Kriterien gewonnen, mittels deren wir die Aussage vom Verluste der natürlichen Gottebenbildlichkeit bewerten können. Nach Thomas darf man vom Verluste auch der natürlichen Gottebenbildlichkeit durch die Sünde sprechen, insoweit die aktuelle natürliche Gotteserkenntnis Einbuße erlitten hat. Daß eine solche Minderung der aktuellen natürlichen Gotteserkenntnis infolge der

Sünde eingetreten ist, lehrt Thomas ausdrücklich. Gerade die Offenbarung an sich natürlicherweise erkennbarer Wahrheiten über Gottes Wesen und Gottes Natur hält Thomas darum für moralisch notwendig, weil die meisten Menschen nur unter größten Schwierigkeiten und nach langem Suchen zu einer sichern, irrtumsfreien aktuellen Gotteserkenntnis zu gelangen vermögen (C. G. I 4; vgl. Röm. 1, 18). Durch die Sünde sind Umstände eingetreten, die den Menschen an einem unbehinderten Gebrauch seiner in ihrem inneren Bestande an sich nicht verletzten Vermögen hemmen. Die innere Harmonie der Seelenkräfte ist geschwunden. Der Mensch steht auf Grund der entfesselten Selbstsucht der Wirklichkeit und den in ihr gegebenen Wertordnungen nicht mehr mit jener sachlichen Haltung gegenüber, welche Voraussetzung dafür ist, daß jene Wirklichkeiten sich in seinem Geiste ungetrübt widerspiegeln können.

Die Notwendigkeit des Aktvollzuges zur Herstellung der eigentlichen Gottebenbildlichkeit wird noch deutlicher, wenn wir den Menschen in seinem übernatürlichen Vollendungsstande betrachten. Hier liegt nach Thomas die höchste Stufe der Gottebenbildlichkeit vor, für die alle andern Stufen nur vorbereitende Bedeutung haben. Es ist eine Wesenseigentümlichkeit dieses Vollendungsstandes, daß der hier angelangte Mensch in ununterbrochenem personalem Akte sich dem personalen Gott, dem Urwahren und dem Urguten, in Erkennen und Lieben ungeteilt hingibt, und zwar mit dem vollen Einsatz seiner Erkenntnis- und Liebesfähigkeit. Es ist dies die vollkommenste Antwort des Menschen auf den Anruf des zuerst in Liebe sich schenkenden Gottes, das vollkommenste In-der-Liebe-Gottes-sein, der größtmögliche Grad der Gottebenbildlichkeit, und dies in einem doppelten Sinne: Einmal, insofern die Überhöhung der Vermögen mittels deren der Mensch seinen Gott erkennend und liebend umgreift, durch das Glorienlicht nicht mehr gesteigert werden kann. Die subjektive Verähnlichung mit Gott erreicht hier ihren Höhepunkt. Zweitens, insofern der personale Gott sich dem Menschen nicht mehr einzig in einem geschaffenen Erkenntnisbilde darbietet, sondern unmittelbar von Angesicht zu Angesicht geschaut wird. Gott selbst wird die Erkenntnisform, das „Erkenntnisbild“ des geschaffenen Geistes; Gott selbst prägt sich selbst dem Menschengeniste gleichsam als Siegel in die Seele ein. Es

liegt hier tatsächlich ein So-wie-Verhältnis vor: Wie Gott der Hauptgegenstand seines eigenen Erkennens und Liebens ist und diesen Gegenstand in stetem Aktvollzug umfängt, so umfängt der geschaffene Geist im Vollendungsstande diesen gleichen Gott, und er kann von diesem Umfängen nicht einen einzigen Augenblick ablassen. Allerdings besteht der wesentliche Unterschied, daß in Gott Erkennender, Gegenstand und Aktvollzug real identisch sind, während im geschaffenen Geiste auch in der seligen Gottesschau Erkennender, Gegenstand und Aktvollzug real verschieden sind. Es liegt aber auch folgendes So-wie-Verhältnis vor: Wie Gott sich in höchstmöglicher personaler Weise dem Menschen schenkt, so gibt sich der Mensch in höchstmöglicher personaler Weise an Gott hin.

Gleichsam zwischen der Gottebenbildlichkeit des Vollendungsstandes und der rein natürlichen liegt die gnadenhafte des *Pilgerstandes*. Wenn wir sagen, sie liege „dazwischen“, so ist damit keineswegs ausgesprochen, daß sie zu den beiden genannten Stufen der Gottebenbildlichkeit in gleichem Abstände stände. Nein, sie gehört wesentlich auf die Seite der Gottebenbildlichkeit des Vollendungsstandes, insofern beide der gnadenhaften, der übernatürlichen Ordnung angehören. Der Unterschied liegt darin, daß erstere dem Zustande des Schauens, letztere dem Zustande des Glaubens angehört. Beide aber gründen in einer besonderen auserwählenden Liebe Gottes. Auch sie soll soweit als möglich bestehen in einer *aktuellen* Antwort auf einen besondern Ruf des in Liebe sich offenbarenden Gottes. Da der Mensch im Pilgerstande diese Antwort auf den Ruf Gottes nicht ununterbrochen zu geben vermag und wohl auch nicht immer seine ganzen Kräfte wie im Glorienstande einsetzt, nennt Thomas sie eine noch nicht vollkommene Gottebenbildlichkeit (I 93, 4). In dieser Stufe der Gottebenbildlichkeit sind Grade möglich, je nach dem Grade der sich mitteilenden Gottesliebe, der auf Seiten des Menschen der größere oder geringere Gnadenstand entspricht; je stärker der Anruf von Gott her ist, um so größere Antwortungsmächtigkeit besitzt der Mensch.

Hier muß allerdings das Zugeständnis gemacht werden, daß die katholische Theologie nicht ganz ohne Schuld daran ist, daß man protestantischerseits zur Meinung kommen konnte, wir faßten diese gnadenhafte Gottebenbildlichkeit als eine statische, tote Größe auf.

Wenn katholische Theologen vom Sein in der Liebe Gottes sprechen, von der gnadenhaften Gottebenbildlichkeit des Pilgerstandes, dann verbinden sie mit diesen Aussagen wohl zunächst die Vorstellung eines seinsmäßigen Überhöhtseins der Geistnatur des Menschen durch die geschaffene Gnade, die der Mensch nach katholischer Auffassung nicht einzig und in jedem Falle unabhängig von seinem personalen Akt empfängt.

Die christliche Verkündigung hat sich seit langem zur Veranschaulichung dieser Lehre des der griechischen Theologie entnommenen Vergleiches bedient: sie versucht die Durchdringung des menschlichen Seins mit der Teilnahme an der Gottnatur dem christlichen Volke unter dem Bilde der vom Feuer durchglühten Kohle anschaulich zu machen. Mit solchem Vergleiche ist der *Zustand* des unter der Liebe Gottes stehenden Menschen wohl genügend gekennzeichnet nach seiner seinhaft ontischen Seite hin; die personale Beziehung hingegen im Aktvollzuge, auf die die Gnade angelegt und hingeeordnet ist, kommt in diesem Vergleiche nicht zum Ausdruck, oder es wurde wenigstens der Vergleich in diesem Sinne nicht ausgedeutet. Auch mit dem dogmatischen Ausdruck „geschaffene Gnade“ ist nicht unmittelbar verständlich auf die Vitalität der Gnade hingewiesen.

Freilich, die katholische Theologie hatte ihre guten Gründe, gerade auch einen starken Ton zu legen auf eben diesen durch das In-der-Liebe-Gottes-stehen begründeten seinhaften ontischen Zustand des gottebenbildlichen Menschen. Mit einer ausschließlichen Hervorhebung der aktuellen, personalen Ich-Du-Beziehung wäre die Glaubenswahrheit gefährdet, der gemäß das noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangte, erst heranreifende, einer aktuellen Ich-Du-Beziehung noch nicht fähige Kind, sehr wohl in der Liebe Gottes stehen kann und gottebenbildlich ist. Auch der des Vernunftgebrauches mächtige Mensch würde aufhören, in der Liebe Gottes zu stehen, ein Ebenbild Gottes zu sein, sobald und solange die Ich-Du-Beziehung nicht aktuell vollzogen ist (III 69, 6). An diesen Fragen kann auch eine konsequent durchgedachte protestantische Theologie nicht vorbeisehen, um den Menschen nur und ausschließlich in seiner personalen aktuellen Ich-Du-Beziehung zu Gott als dessen Ebenbild zu bezeichnen.

Es bieten sich nur folgende Lösungsmöglichkeiten: Entweder wird

angenommen, der Mensch im ersten Stadium seines Lebens stehe nicht in der Liebe Gottes, sei nicht gottebenbildlich, weil er einer Antwort auf den Anruf Gottes nicht fähig ist. Wozu dann aber die Kindertaufe? Oder es wird die Fähigkeit zu aktueller verantwortlicher Entscheidung angenommen, sowohl beim Kinde als auch für den Erwachsenen, auch für den Zustand der Ausschaltung des Vernunftgebrauches. Oder endlich, es wird das In-der-Liebe-Gottes-stehen, das Gottebenbildlichkeit, nicht ausschließlich abhängig gemacht von der aktuellen Antwort auf den Anruf Gottes. Es wird ein habituelles, ein zustandmäßiges In-der-Liebe-Gottes-stehen angenommen.

Freilich verhält es sich anders beim Menschen, der im Besitze des Vernunftgebrauches sich für Gott entscheidet. Bei ihm ist das Ebenbildgotteswerden (im materialen Sinn) wirklich geknüpft an eine personale Entscheidung. Er muß, seiner schöpfungsmäßigen Natur entsprechend, in aktueller Entscheidung Gott auf seinen Anruf antworten.

Aber bei aller berechtigten Betonung des seinhaften zuständlichen Charakters der gnadenhaften Gottebenbildlichkeit des Menschen, soll das ebenso berechnigte Anliegen Brunners nicht übersehen werden; ja, wir müssen es nicht nur als irgendwie berechnigt anerkennen, sondern ihm auch den Platz sichern, der ihm nach seinem theologischen Gewicht zukommt. Hier muß die katholische Theologie sich die Frage vorlegen: Ist mit der Betonung des seinhaften Charakters der durch das Sein-in-der-Liebe begründeten Gottebenbildlichkeit alles gesagt, oder hat diese seinhafte statische Gottebenbildlichkeit auch irgendeine Bedeutung für die personale Beziehung und Begegnung mit Gott? Ist vielleicht gerade die Herstellung der personalen Beziehung, der Ich-Du-Beziehung, der eigentliche Sinn und Zweck der statischen Gottebenbildlichkeit, die man als tote Größe zu bezeichnen beliebt? Ist es vielleicht so, daß das nicht ständige Aktuiertsein der personalen Ich-Du-Beziehung nicht so sehr in der geschaffenen Gnade als solcher begründet ist, als vielmehr in der Zuständigkeit des Menschen, der für die Aktuierung der personalen Ich-Du-Beziehung angewiesen ist auf die natürliche Entwicklung seiner geistigen Vermögensanlagen und nach der Schöpfungsordnung zwar Vernunftwesen ist, aber erst in einem bestimmten Stadium seiner Entwicklung zur Aktuierung der Ich-Du-Beziehung gelangen kann?

Was kommt nun in der katholischen Lehre von der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen, die durch die geschaffene Gnade begründet wird, der Forderung nach einer personalen Ich-Du-Beziehung entgegen? welche Bedeutung hat diese „quantitative, tote Größe“ für die aktuelle personale Beziehung zwischen Gott und Mensch?

Zunächst ist hier zu beachten, daß die geschaffene Gnade im katholischen Verständnis keineswegs als eine in sich ruhende, abgeschlossene, neutrale, unpersönliche Größe aufgefaßt werden darf, die das persönliche Leben des Empfängers unberührt und unbeeinflusst ließe. Die die Natur überhöhende Gnade ist wurzelhaft auf Tätigkeit hingebunden, sie entläßt gleichsam aus sich die Tätigkeiten, die Aktvermögen, mittels deren der Mensch sich glaubend, hoffend und liebend Gott zuwendet (I–II 110, 2; 3 zu 3; II Sent. d. 26, q. 1 a. 4 ad 3 und ad 5).

Die erste Gabe, welche Gott dem Menschen ohne sein Verdienst eingießt, bewirkt eine Erhebung der Seele zu einem gewissen göttlichen Sein, wodurch sie befähigt wird, göttliche Tätigkeiten zu vollziehen (a. a. O. d. 26, q. 1 a. 3 c). Die Gnade macht nicht nur das Wesen der Seele gottwohlgefällig, sondern auch die Tätigkeit (ad 2). Wenn Gott sich dem Menschen in Liebe zuneigt, erwartet er vom Menschen eine der lebendigen Personalität entsprechende Antwort. Der Mensch ist allerdings von sich aus dieser Antwort nicht fähig; Gott muß ihn antwortungsfähig machen. Gott schenkt dem Menschen, den er im Akte der Erschaffung der Seele verantwortungsmächtig ins Dasein treten ließ, nun die neuen Organe, mittels deren er aktuell in die liebende Ich-Du-Beziehung zu eben diesem seinem Gotte treten kann und in neuer, höherer Weise gottebenbildlich wird. Die Gnadenmitteilung Gottes ist von vorneherein hingebunden auf die lebendige Betätigung des Gnadenlebens. Der Mensch soll sich im immer wiederholten Aktvollzug werthaltiger gestalten, die Gottebenbildlichkeit steigern, sich immer mehr dem Zustande der nie unterbrochenen Gottvereinigung in der Seligkeit nähern. Sie ist der Keim der Seligkeit, des Zustandes der stetigen gegenseitigen Hingabe von göttlicher und menschlicher Person.

Die bisherigen Untersuchungen zeigten, daß der Vorwurf Brunners, die Gottebenbildlichkeit des Menschen trage in der katho-

lischen Auffassung rein statischen Charakter, der Begründung entbehrt. Nach Thomas gibt es überhaupt keine Gottebenbildlichkeit ohne Beziehung zum Aktvollzug, weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung; jede Art von Gottebenbildlichkeit ist auf den Aktvollzug hingebunden. Erst im Aktvollzuge kommt die Gottebenbildlichkeit zur Vollendung. Damit dürfte wohl auf einen Berührungspunkt der Lehre des hl. Thomas von der Gottebenbildlichkeit mit den Forderungen Brunners hingewiesen sein.

Sie enthält aber noch einen anderen Gedanken, dessen Nichtbeachtung zu einer mißverstandenen Auffassung der ganzen thomistischen Imago-Lehre führen muß, der aber, recht verstanden, zu einem fruchtbaren Ansatzpunkt werden kann für die katholisch-protestantische Kontroverse über den Anknüpfungspunkt der Gnade in der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der fragliche Satz lautet: „Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine, uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est omnibus hominibus communis; alio modo secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae“ (I 93, 4).

Dieser Satz ist für die Lehre vom Anknüpfungspunkt der Gnade von außerordentlicher Bedeutung. In ihm werden die Aussagen der Artikel 1–3 derselben Frage wesentlich ergänzt. Der Mensch ist, so lehrte Thomas dort, Ebenbild Gottes, insofern er ein vernünftiges Wesen ist, eine Geistnatur besitzt; als so geartetes Wesen ist er Gott, dem absoluten Geiste, dem unendlichen Vernunftwesen, ähnlicher als die untermenschlichen Wesen, ähnlicher als etwa Stein und Klotz. „Die Vernunft des Menschen ist in sich selbst, d. h. von Gottes Schöpfung her geeigneter als Stein und Klotz zur Wesensbestimmung Gottes zu dienen.“

An dieser Stelle wird nun ausdrücklich gelehrt: Nicht das Vernünftigsein als solches begründet letztlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch als Vernunftwesen, als animal rationale, ist im eigentlichen Sinne gottebenbildlich, insofern in diesem Ver-

nünftigsein des Menschen die Möglichkeit einer Ansprechbarkeit durch Gott gegeben ist und auch erst die Grundvoraussetzung, dem Anruf des sich offenbarenden dreipersönlichen Gottes zu antworten. Damit ist auch der theologisch so wichtige Tatbestand ausgesprochen, daß der natürliche Mensch eine wirkliche Offenheit für die Vollendung durch die Gnade besitzt, welche die Theologie als Gehorsamspotenz zu bezeichnen pflegt. Weil der Geist das Gute und das Sein zu erkennen und zu lieben vermag, erscheint auch die unmittelbare Vereinigung mit dem Urguten und Urseienden nicht als widerspruchsvoll. Von der Geistnatur, insofern sie in der genannten Weise gottebenbildlich ist, gelten die Worte Brunners: Nie könne die Kirche anders verkündigen als vermöge der schriftgemäßen Beziehung zwischen Gotteswort und Menschenwort. Das Daß der kirchlichen Verkündigung beruhe auf diesem Rest der Imago. Auch die Kirche ist darauf angewiesen, daß man mit dem Menschen überhaupt von Gott reden kann. Das ist der Anknüpfungspunkt, Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit. Die Vernunftnatur, das Humanum, das vom Gegensatz von Sünde und Gnade nicht betroffen wird, wird also hier im eigentlichen Sinne (*maxime*) gottebenbildlich genannt, insofern es eine besondere Beziehung zu den höheren Stufen der Gottebenbildlichkeit besagt, zu der gnadenhaften des Pilgerstandes und vor allem der Vollendungsstufe des Glorienstandes.

Mit dieser Aussage wird der Vorwurf Brunners gegen die irenäisch-katholisch-scholastische Auffassung der Gottebenbildlichkeit, wenigstens was den Fürsten der Scholastik betrifft, gegenstandslos. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird bei Thomas nicht nur in seinem Vernünftigsein gesehen, sie ist nicht nur ein So-Wie-Verhältnis. Es ist nicht so, als sei der Mensch gottebenbildlich nur darum, weil er auch ein vernünftiges Wesen ist wie Gott, insofern Gott die unendliche, der Mensch endliche Vernunft ist. Sondern weil dieses Humanum, dieses Vernünftigsein, diese natürliche Gottebenbildlichkeit auf das Angesprochenwerden durch den personalen Gott hingeordnet ist und die personale Antwort des Menschen ohne dieses Vernünftigsein überhaupt nicht möglich ist. Gottebenbildlichkeit ist nach Thomas durchaus Gottbezogenheit des Geistes: Hinordnung auf personale Begegnung mit Gott.

Auch der für den Theologen noch schwerere Vorwurf, die Scholastik habe den aristotelisch-rationalistischen und individualistischen Begriff der Imago als *Animal rationale* systematisch ausgebaut und damit erst das antike Erbe zur völligen Auswirkung gebracht, trifft Thomas nicht, wenn man mit dem aristotelisch individualistischen Imago-Begriff die sich selbst genügende Menschennatur meint. Denn wir sahen ja, es ist nicht diese in sich abgeschlossene Menschennatur, die im Vollsinn Imago heißt, sondern diese Menschennatur in ihrer größeren oder geringeren Beziehung zu Gott. Die Beziehung zu Gott, die Ich-Du-Beziehung geht durchaus in den thomistischen Imago-Begriff ein, ja, ist unablösbar mit ihm verbunden. Es ist also nicht nur eine Überspitzung der jeweiligen Akzentuierung, sondern es ist eine sachlich verfehlt Darstellung, wenn Brunner die katholisch-scholastische Auffassung vom Menschen als Ebenbild Gottes als griechischen Rationalismus bezeichnet und ihm den biblischen Personalismus gegenüberstellt. — Wenn Thomas die Vernunftnatur als Imago Dei bezeichnet, und zwar im besonderen Sinne, insofern sie eine *aptitudo ad cognoscendum et amandum Deum* besagt, so kommt darin das gleiche Anliegen zum Ausdruck, das Brunner meint, wenn er von der Imago im formalen Sinne spricht. Zwar hat Brunner diese Terminologie in seinem Werke „Der Mensch im Widerspruch“ nicht mehr angewandt, weil sie ihm den Vorwurf einbrachte, Thomist zu sein. Daß er aber persönlich an der damit gemeinten Wirklichkeit festhält, bezeugt er ausdrücklich.

Gegen den genannten Vorwurf, die scholastische Theologie habe die in sich geschlossene Menschennatur als gottebenbildlich bezeichnet, muß auch die bei Thomas heimische Lehre vom *Desiderium naturale gloriae* geltend gemacht werden. „Der natürliche Mensch ist nach Thomas keine sich selbst genügende, letztgültige und in sich abgeschlossene Wesenheit, die mit dem Gnadengott konkurriert, sondern seine Wesenheit besteht eben darin, im strengsten Sinne als *potentia obedientialis* auf die Gnade hingeordnet zu sein. Das der Geistnatur als solcher immanente Streben nach der Gottanschauung verwirklicht nun den höchsten Ausdruck des *Obedientialcharakters* der natürlichen Ordnung. Daher ist es widersinnig, darin irgendwie schon ein Bewirken der Gnadenordnung zu erblicken. Aber ebenso scharf widerspricht die Lehre vom *Desiderium naturale* der neu-

zeitlichen Auffassung als könne sich die freie Vernunftnatur des Menschen gegenüber der Gnade neutral verhalten, ohne in ihrer Natürlichkeit zu verkümmern. Das natürliche Verlangen ist nicht eitel (inane), weil es zur Erhebung in die Gnade der Glorie hingeeordnet ist, nicht aber, weil die *Visio essentiae divinae* im Bereiche der Selbsttätigkeit eines endlichen Geistes liegen könnte.<sup>65</sup>

Diese Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen kommt auch einem anderen sehr berechtigten Anliegen der protestantischen Theologie, besonders derjenigen Brunners entgegen, der Forderung nach einer einheitlichen Auffassung von Natur und Gnadenordnung. Die Wirklichkeiten, welche die katholische Theologie mit Recht als natürliche und übernatürliche Ordnung gegeneinander abzugrenzen pflegt, erscheinen nach der vorgetragenen Ebenbildlehre aufs innigste aufeinander bezogen. Sie sind nicht zwei beziehungslos übereinander gelagerte Stockwerke. Sie stehen zueinander im Verhältnis von Anlage und Verwirklichung. Allerdings ist derjenige, welcher die in der natürlichen Gottebenbildlichkeit gegebene Anlage verwirklicht, nicht eine innerhalb der Schöpfung liegende Ursache, sondern Gott selbst; er allein vermag diese Anlage zu aktuieren. Andererseits aber ist es doch wieder so, daß Gott für die Verwirklichung einer übernatürlichen geschaffenen Gottebenbildlichkeit angewiesen ist auf das von ihm selbst geschaffene gottebenbildliche Wesen, den verantwortungsmächtigen Geist. In einem Tiere, solange es Tier bleibt, d. h. solange es nicht natürliches Ebenbild Gottes ist, ist die übernatürliche Gottebenbildlichkeit nicht realisierbar, die Gnade und das Glorienlicht können einem untermenschlichen Wesen nicht eingesenkt werden.

Man kann den Sachverhalt auch so ausdrücken: weil Gott beschloß, sich selbst unmittelbar in einem geschaffenen Wesen widerzuspiegeln (*Imago Dei Gloriorum*), mußte er ein Wesen schaffen, das grundsätzlich die Anlage zu einer solchen Widerspiegelung in sich trug, wenigstens in dem Sinne, daß eine solche Widerspiegelung nicht als widerspruchsvoll erscheint; er mußte ein soartetes Wesen schaffen, daß Gott selbst seinem innersten Wesen nach nicht gänzlich außerhalb der natürlichen Reichweite der Fähigkeiten des Geistes

<sup>65</sup> K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neuern Theologie* (1926), 268.

wesens lag, wobei allerdings immer zu beachten ist, daß die Vermögen dieses Geistes einzig mit Hilfe einer von Gott selbst geschenkten Überhöhung Gott in seinem innersten Wesen erfassen können.

Für die theologische Betrachtung sind Natur und Gnade zwei einer einzigen Gesamtordnung zugehörige Seinsordnungen; aus Natur und Gnade entsteht die eine, innerliche, überhöhte Natur (*natura elevata*), jene Natur, deren Endziel die selige Gottesschau ist. In der gegenwärtigen Heilsordnung dürfen diese beiden Bestandteile nicht auseinander gerissen werden. Indem der Theologe das eine wahre Endziel vor Augen hat, betrachtet er die menschliche Natur im Lichte des Glaubens als vom Schöpfer der Gesamtordnung auf sein Endziel ausgerichtet. Es gibt nur einen Ursprung und ein Endziel, nämlich den uns in der Offenbarung kundgewordenen dreipersönlichen Gott. Indem Thomas das Bild Gottes im Menschen untersucht, trennt er die christliche Betrachtung des Menschen nicht schlechthin von der philosophischen, sondern er verknüpft diese beiden Betrachtungsweisen aufs innigste miteinander. Für Thomas gibt es im Grunde nur ein einziges Ebenbild Gottes, dessen Grundlinien in die Natur eingezeichnet sind, das durch die Gnade des Pilgerstandes und das Glorienlicht vervollkommen werden und zur Vollendung gelangen soll<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Vgl. A. Rohner, *Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes. Divus Thomas* (Frb. 1923), 347/48 [in diesem Band S. 260—291]: „Wenn vom natürlichen und übernatürlichen Ebenbild Gottes die Rede ist, liegt die Gefahr nahe, in diese Unterscheidung einen Sinn hineinzulegen, der grundverschieden wäre, den Sinn nämlich: das natürliche Ebenbild Gottes im Menschen ist die Anlage zur natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes; das übernatürliche Ebenbild Gottes ist die Anlage zur übernatürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes. Der Unterschied zwischen Natur und Übernatur ist nur insofern in der Naturanlage des endlichen Geistes begründet, als diese nämlich reine Naturanlage das eine Mal eine Beziehung zur aktiven endlichen, das andere Mal eine Beziehung zur aktiven unendlichen Potenz besagt. Durch eine endliche aktive Potenz kann die gottebenbildliche Anlage des endlichen Geistes nicht aktuiert werden. Ein solches Urteil wäre ein evidenten Widerspruch, da ja das gottebenbildliche Erkennen und Lieben ein Gotterkennen und Gottlieben ist, wie Gott sich selbst erkennt und liebt.“

III.

DIE SYSTEMATISCHE DURCHDRINGUNG

DIE LEHRE VOM EBENBILDE GOTTES  
UND VON DER RELIGIÖSEN ANLAGE  
IN DER NEUEREN THEOLOGIE

VON JOHANNES WENDLAND

„Die Lehre von der *imago Dei* bestimmt das Schicksal jeder Theologie.“<sup>1</sup> Sie ist der wichtigste Teil dessen, was man die allgemeine an die ganze Menschheit ergangene Offenbarung Gottes nennen kann, eine Offenbarung, die nicht bloß Wort-Offenbarung, sondern Tatoffenbarung ist und bleibende Tatbestände begründet. Die Auffassung, daß das Ebenbild Gottes nicht bloß befleckt, verzerrt, verdunkelt, sondern geradezu verlorengegangen sei, so daß der Mensch nicht mehr als Gottes Ebenbild anzusprechen sei, ist unbiblisch. Sie leugnet die bleibende Schöpfungsoffenbarung. Sie nimmt der christlichen Heilsverkündigung die ihr von Gott gegebene Grundlage; sie sieht den Menschen und seine Sünde oder auch den Teufel für mächtiger an als Gott, wenn sie ein bleibendes Gotteswerk so völlig zerstört sein läßt, daß keine Spur mehr davon übrig bleibe. Sie führt in die Nähe dessen hinein, was der Marcionismus gelehrt hat: daß Christus in eine ihm völlig fremde Welt gekommen sei, für die es keinen Anknüpfungspunkt gebe. Sie verachtet den Anknüpfungspunkt, den Gott selbst unzerstörbar in das Wesen des Menschen hineingelegt hat: das Suchen und Fragen des Menschenherzens, das in allen Menschen und Völkern laut wird und ruhelos bleibt, bis es die Antwort durch das Evangelium von Christus auf sein oft verwirrtes und unbewußtes Sehnen gefunden hat. Es ist falsch, unter der „Natur des Menschen“ nur die *natura corrupta* zu verstehen und nicht zugleich mit Tertullian von der *anima naturaliter christiana* zu reden<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Emil Brunner, *Zwischen den Zeiten*, 1929, S. 264.

<sup>2</sup> Dagegen behauptet Fr. Schumann, *Der christliche Gottesgedanke* und



1. Weder der Verfasser von Gen. 1 noch der von Gen. 2–3 hat lehren wollen: der Mensch ist zwar nach Gottes Bilde geschaffen, aber dies Bild Gottes ist durch die Sünde verloren. Denn das Wort „Ebenbild Gottes“ bezeichnet nicht eine Eigenschaft, die dem Menschen gegeben ist und nachher wieder genommen werden kann, sondern es drückt das Grundgefüge seines Wesensbestandes aus. Da man damals gemalte Bilder nicht kannte, ist an ein plastisches Bild, also an eine Prägung des Menschenwesens zu denken. Dies Ebenbild vernichten oder zerstören hieße also den Menschen selbst in seinem Wesensbestande aufheben. Gen. 1, 26 heißt es: „Gott sprach: Lasset uns Menschen schaffen in (d. h. zu) unsrem Bilde (und zwar) in Ähnlichkeit mit uns.“ Hierbei wird Ähnlichkeit (*ὁμοίωσις*, *similitudo*) eine nähere Bestimmung dessen sein, was „Bild“ (*εἰκών*, *imago*) bedeutet, so daß man nicht mit katholischen Auslegern zwischen *imago* und *similitudo* einen Unterschied machen und behaupten kann, die *similitudo* sei dem Menschen nach dem Fall genommen, die *imago* sei geblieben. Was versteht aber der Erzähler unter dem Bilde Gottes<sup>3</sup>? Er hat auch an die körperliche Gestalt des Menschen gedacht; aber der menschliche Leib kommt ihm wesentlich als Träger geistig-persönlichen Lebens in Betracht. Da Gottes Wesen in Gen. 1 als zielbewußtes Schaffen aufgefaßt wird, wird der Verfasser an die geistige Begabung gedacht haben, die sich in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung äußert. Dies ergibt sich

der Zerfall der Moderne, 1929, S. 86: „Die menschliche Seele ist *nicht naturaliter christiana*, eben weil sie *naturaliter mystica* ist.“ Hierbei bin ich aber einig mit dem Grundgedanken von Sch.s Buch, daß wir nur durch eine uns gegenübertretende Offenbarung zum Heil gelangen. Aber darum muß doch behauptet werden, daß es im Wesen des Menschen liegt, über den Zusammenhang seines Daseins mit der Welt nach einem transzendenten Grund und Ziel seines Daseins zu fragen. Sch. deutet auch die Mystik dahin um, als wolle sie nur „das Innewerden der geheimnisvollen Verwurzelung dieser unsrer Existenz in der Gesamtheit des Existierenden“ erreichen. Im Gegensatz zu Sch. sollen wir uns die Überzeugung nicht nehmen lassen, daß die Offenbarung und Erlösung in Christus uns das gibt, worauf hin wir angelegt sind.

<sup>3</sup> Das Folgende nach W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II*, 1935, S. 60 ff.

auch daraus, daß sofort in V. 26 b in einem Satz mit „und“, den man auch als Konsekutivsatz auffassen kann, hinzugefügt wird: sie sollen über die Tiere herrschen; die Herrschermacht des Menschen, kurz, seine Kulturfähigkeit, ist also Folge dieser ihm verliehenen Macht, ein Abbild der überragenden Herrschermacht Gottes, die auch in Ps. 8 näher beschrieben wird. Diese Kulturfähigkeit ist dem Menschen jedenfalls nicht verlorengegangen, auch wenn er sie im Dienste der Selbstsucht mißbraucht hat. Die Fähigkeit, die Naturkräfte in seinen Dienst zu zwingen, hat der Mensch behalten. Aber die Hauptsache ist damit noch nicht genannt: der Mensch ist wie von Gott, so auch zu Gott hin geschaffen, zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt. Daher kann man vom Wesen des Menschen nicht reden, ohne zugleich von Gott zu reden. Ausdrücklich ist diese Gottbezogenheit des Menschen nach Sir. 17, 1–10 in die Gottebenbildlichkeit eingeschlossen. Dort wird das Gottesbild im Menschen darin gefunden, daß Gott den Menschen zum Herrscher über die Tiere gemacht hat, daß er ihm Sinne und Vernunft gegeben hat; aber alle Gaben Gottes gipfeln darin, daß wir die Herrlichkeit der Werke Gottes erkennen, seine Wundertaten rühmen und seinen heiligen Namen preisen sollen. Damit ist ausdrücklich die in Erkenntnis und Gehorsam sich vollziehende Gemeinschaft mit Gott als das bezeichnet, worin letztlich die erhabene Stellung des Menschen über allen Geschöpfen ihr Ziel hat.

Daher ist auch das Gebet ein Phänomen, das über die ganze Erde verbreitet ist. Das Gebet mag oft verzerrt werden in Magie und Gott zum Diener menschlicher, recht verkehrter Wünsche machen wollen. Aber auch in dieser verunstalteten Form tritt das Fragen nach Gott uns entgegen. Daher kommt niemand von Gott los, er mag Gott leugnen oder gar ihm fluchen. Er mag vor Gott fliehen wie Jona. Gott weiß ihn doch zu erreichen.

Daß der Verfasser von Gen. 1 nicht hat sagen wollen, daß das Ebenbild Gottes verlorengegangen ist, ergibt sich auch aus Gen. 5, 1–3, wo das Ebenbild Gottes als durch Erzeugung fortgepflanzt vorgestellt wird, ebenso aus Gen. 9, 6, wo das Verbot des Totschlages damit motiviert wird, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe.

Ebenso liegt im *Neuen Testament* an den wenigen Stellen, an

denen der Mensch als Ebenbild Gottes angedredet wird (1. Kor. 11, 7, Jak. 3, 9, 1. Tim. 3, 7)<sup>4</sup>, die selbstverständliche Voraussetzung vor, daß der Mensch auch heute noch Ebenbild Gottes ist. Im Neuen Testament wird die Anschauung von dem göttlichen Ebenbild mächtig vertieft. Denn nach 1. Kor. 15, 45; 2. Kor. 3, 18; Kol. 1, 15; Eph. 4, 24 ist nicht schon Adam, sondern in Wahrheit erst Christus das rechte Ebenbild Gottes. Wir dürfen nicht Christus so in das Alte Testament hineindeuten, als ob er dort in derselben Weise offenbar sei wie im Neuen Testament. Christus ist Gottes Ebenbild: darin liegt, daß er der erstgeborene Bruder ist (Röm. 8, 29), in dessen Bild hinein wir verklärt werden sollen. Er allein ist das ungetrübte fleckenlose Bild Gottes. Wir sind dagegen auf Erden Wanderer voll Unruhe, die ihr Ziel suchen und von uns aus nicht finden. Wir wissen nicht immer, was wir suchen. Manche nennen es Glück oder Wahrheit oder vollkommenes Leben, Erfüllung mit Kraft oder Einigung der getrennten Menschheit. Wir nennen es auch Gott, selbst wenn wir ein verzerrtes Gottesbild haben sollten. Daß Christus die Erfüllung alles Suchens und Fragens ist, zeigt sich daran: er biegt das verkehrte Verlangen und Sehnen um. Erst die Erfüllung zeigt uns, wonach wir eigentlich, vielleicht ohne es zu wissen, verlangt haben.

2. Wir müssen daher in dem Ebenbilde Gottes 1. die Bestimmung sehen, die ihre Erfüllung in Jesus Christus findet. 2. Die bleibende Anlage, die durch menschliche Sünde in falsche Wege abirrt, aber doch nie gänzlich vernichtet werden kann. Daher ist die Betonung des Adels des Menschen, wie sie im Deutschen Idealismus bei Kant, Fichte, Schiller, Hegel sich findet<sup>5</sup>, an sich nicht unbiblisch. Freilich müssen wir hinzufügen: 1. Der Adel des Menschen liegt in dem, was er sein soll, in dem, wozu er geschaffen und bestimmt ist. Aber der Idealismus hat seine Begeisterung für ein hohes Ziel

<sup>4</sup> Ph. Bachmann weist in seinem Aufsatz über das Ebenbild Gottes in der Festschrift für Ihmels („Das Erbe Martin Luthers“, 1928) darauf hin, daß in 1. Joh. 3, 2 in den Worten  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \epsilon\sigma\theta\mu\epsilon\theta\alpha$  die stärkste Aussage des Neuen Testaments vorliegt, die den Gegenpol dazu bildet, daß Gott „das Ganz andre“ sei.

<sup>5</sup> Brunner, Der Mittler, S. 311: „Die Lehre von der imago Dei ist von Plato bis Hegel der Grundgedanke des Idealismus.“

zuweilen so gewendet, als ob dies Ziel im wesentlichen schon erreicht sei; er hat den Fall des Menschen und die daraus folgende Verkehrung unterschätzt. 2. Er hat oft das Bild eines in sich ruhenden und in sich kraftvollen Menschen gezeichnet, nicht das Bild eines Gott gehorsamen, in ihm geborgenen und durch ihn erhobenen Menschen. 3. Er hat zuweilen den Schein erweckt, als ob unser tiefster Wesenskern bereits gut oder göttlich sei; als ob unser Geist, unser Denken oder unsre praktische Vernunft gut sei und das Unvollkommene nur in der uns anhaftenden Sinnlichkeit liege, so daß wir uns nur von der äußeren Schale zu dem tiefsten Wesenskern, der gut und göttlich sei, zurückwenden müssen, um unsere Bestimmung zu erreichen.

Wie ist es zu erklären, daß wir im Gegensatz zu den biblischen Aussagen immer wieder in der Theologie die Behauptung finden, daß das Ebenbild Gottes verlorengegangen sei? Der Grund liegt offenbar darin: man hat aus der richtigen Empfindung, daß das, was Gott geschaffen habe, stets gut sein müsse, die falsche Folgerung gezogen, daß am Anfang eine vollkommene *justitia originalis* gestanden habe. Daraus folgte dann, daß diese ursprüngliche Vollkommenheit verlorengegangen sei. Auch Luther schlägt in seinem Genesiskommentar<sup>6</sup> diesen Weg ein. Er führt aus, die ersten Menschen hätten eine erleuchtete Vernunft, wahre Erkenntnis Gottes und den vollkommen richtigen Willen gehabt, Gott und dem Nächsten zu dienen. Ja sogar vollkommene Erkenntnis der Natur der Tiere, der Kräuter, Bäume und aller andern Geschöpfe schreibt er ihnen zu. Ja diese Vollkommenheit sei so groß gewesen, daß wir in diesem irdischen Leben sie gar nicht fassen können. Erst in der Ewigkeit würden wir sie verstehen und selbst wiedergewinnen. Aber sobald Luther an die Beschreibung des Sündenfalls gelangt, hebt er diese Schilderung, die ja keinen Anhalt an dem biblischen Text hat, im Grunde wieder auf<sup>7</sup>. Denn er nennt hier die Unschuld eine *innocentia puerilis*, denn die Menschen waren noch nicht be-

<sup>6</sup> WA 42, 47, 33 ff. zu Gen. 1, 26.

<sup>7</sup> Ebenda zu Gen. 2, 17. Manche Dogmatiker zitieren nur diese zweite Seite der Ausführungen Luthers. Beide Seiten in ihrem widerspruchsvollen Nebeneinander führt Köstlin, Luthers Theologie II<sup>2</sup>, 1883, S. 360 f. an.

währt und konnten daher in Sünde fallen. Damit sind im Grunde alle Aussagen über eine unser Fassungsvermögen weit überschreitende ursprüngliche Vollkommenheit aufgehoben. Dann aber liegt die Unterscheidung einer Bestimmung des Menschen zur Vollkommenheit, einer Anlage, die in diese Richtung wies und eines die normale Entwicklung zur Vollkommenheit störenden Falles nicht ferne. Daher wechseln auch bei Luther miteinander die sich widersprechenden Aussagen, die *imago Dei* sei *amissa* und sie sei *paene tota amissa*; sie sei *obscurata et vitiata*. Zu der ersteren Aussage führte die Auffassung, daß der Mensch anfänglich vollkommen gewesen sei und diese Vollkommenheit verloren habe, zu der letzteren die Erkenntnis, daß auch der sündige Mensch eine Ahnung von Gott und seinem Willen behalten hat.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir Calvins *Institutio* (I 15, 3–5, II 2, 12–17) und seinen Genesiskommentar betrachten. Es heißt hier einerseits, die *imago Dei* sei *deleta*, aber *obscura quaedam imaginis illius lineamenta in nobis residua manent*. Und zu Gen. 9, 6 heißt es: Die Menschen tragen *imaginem Dei insculptam* in sich; wenn jemand einwerfen wolle: das Ebenbild Gottes ist ja zerstört, so antwortet Calvin: *manere aliquid residuum, ut praestet non parva dignitate homo*. Für die dem Menschen gebliebene Würde hat Calvin eine hohe Schätzung. Er ist in gewisser Weise Renaissance-Philosoph geblieben, auch als Reformator. Er preist als hohes Gottesgeschenk die neue Naturwissenschaft, die Technik und die Kunst der Staatsleitung. Er kennt auch eine allgemeine Gnade, die er von der erneuernden Gnade des Heiligen Geistes unterscheidet. Wir dürfen sie wohl Schöpfungs- und Erhaltungsgnade nennen. Sie hält auch die Menschen in Schranken, die nicht von Gottes erneuernder Gnade umgewandelt werden (Inst. I 15, 3–4, II 2, 12–17, II 3, 3–4). Jedenfalls muß man, um Calvin gerecht zu werden, sowohl die tiefe Verderbnis der Menschen, seine Unfähigkeit zur Heilserkenntnis zu gelangen, ins Auge fassen, als auch daß ein Suchen und Fragen nach Gott, einzelne Ahnungen der Gotteserkenntnis wie auch eine getrübe, zur Erfüllung unkräftige Erkenntnis der göttlichen Gebote geblieben ist. *Hoc quidem recte iudicantibus semper constabit, insculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui deleri numquam potest* (I 3, 3).

Es ist daher begreiflich, daß wir in der Tradition der reformierten Dogmatiker<sup>8</sup> denselben Auffassungen begegnen. Nach Ursinus ist die *imago Dei obscurata, ut vix tenuia eius vestigia sint reliqua*. Ähnlich drücken sich Boquinus und Polanus aus (ebd. S. 250). Spätere lutherische Dogmatiker unterscheiden daher die *imago Dei specialiter accepta*, die verloren sei, von der *imago generaliter accepta*, die unverlierbar sei.

3. Die *neuere Theologie* seit Schleiermacher hat eingesehen, daß Aussagen über die Beschaffenheit der ersten Menschen uns unerreichbar sind. An die Stelle historischer Aussagen über einen Urstand der Menschen und einen einmaligen zeitlichen Sündenfall ist daher die Anschauung zu setzen: Der Mensch ist mit der unverlierbaren seinem Wesen eingepägten Bestimmung zur Gottesgemeinschaft geschaffen. Aber das Wahrheitsmoment in der Lehre vom Sündenfall und von der Erbsünde liegt darin, daß eine anormale Entwicklung eingetreten ist. Wir finden uns stets durch Sünde bestimmt vor. Und diese Abnormität ist nicht etwa ein dunkles Verhängnis, das ohne unsere Schuld eingetreten ist, sondern wir haben mit eignen Entscheidungen zu dieser Abnormität beigetragen. Aber einen gänzlichen Verlust der Ebenbildlichkeit anzunehmen, ist schon deswegen unmöglich, weil sie unserm Wesen nach biblischer Anschauung so eingepägt ist, daß die Menschheit von jeher nach Gott suchen und fragen muß. Mag scheinbar die Frage nach Gott für manche Menschen und Zeitalter zurücktreten oder fast verschwinden; sie taucht dennoch oft unerwartet und machtvoll wieder auf, vielleicht in der Form des bösen Gewissens, der Angst und der Unruhe. Niemals kann die Menschheit sich bei einem irreligiösen Kulturstreben beruhigen, niemals in dem Kampf um den „bevorrechteten Futterplatz“ oder im Machtstreben oder in Naturbezwungung oder in rein ästhetischer Kultur aufgehen. Zum Menschsein gehört unverlierbar die Gottbezogenheit<sup>9</sup>. Eine Sehnsucht nach

<sup>8</sup> Hepp, Dogmatik der evang.-reformierten Kirche. Neu herausgegeben von E. Bizer, 1935, S. 187.

<sup>9</sup> C. Stange, Natürliche Theologie, Zeitschr. für syst. Theol., 12, 1935, S. 384 f.: „In dem Begriff des göttlichen Ebenbildes ist infolgedessen nicht eine Aussage über die geistige und seelische Veranlagung des Menschen

Gottesgemeinschaft, nach wahren vollkommenem Leben in Gehorsam gegen Gott und in Befreiung von Weltangst und Weltverlorenheit geht durch die ganze Weltgeschichte, ebenso aber auch die Herabwürdigung des religiösen Glaubens im Dienste des eignen Ich. Gerade das Ineinander von unbefriedigt bleibender Sehnsucht und Verkehrung der Religion, für die die Religionsgeschichte so viele Beispiele gibt, führt zu der Frage, ob es eine vollkommene Offenbarung Gottes gibt, die alles wahre Bedürfnis stillt und aller Verkehrung und Entwürdigung des religiösen Glaubens steuert.

4. Nun ist es die Eigenart neuerer Bestrebungen in der Theologie: das Ebenbild Gottes wird zwar als über ihm schwebende Bestimmung zugegeben, aber die religiöse Anlage im Menschen wird geleugnet. Es wird ferner eine allgemeine Offenbarung Gottes bestritten, die auch von der vorchristlichen Menschheit sporadisch vernommen ist, auf die die Offenbarung in Christus zurückweist. Es wird jeder Anknüpfungspunkt in der vorchristlichen und außerchristlichen Menschheit aufgehoben. Diese drei zusammenhängenden Abweisungen stehen in innerem Zusammenhang. Sie sollen durch die alleinige Wirksamkeit des Wortes von Christus gefordert sein. Es scheint nach Gogarten<sup>10</sup>, Schumann<sup>11</sup>, K. Barth<sup>12</sup> so, als ob die Anerkennung von außerhalb des Evangeliums vorhandenen Wahrheitserkenntnissen ein Raub an der Christus gebührenden Ehre sein müsse. Oder die Aufgabe der Theologie wird dahin bestimmt, daß sie nur fragen dürfe: Was geschieht, wenn der Mensch vom Worte Gottes getroffen wird? Alle weitere Problemstellung wird abgewiesen. Eine allgemeine Anlage zur Religion erwecke den Anschein, als solle der Mensch „auf Grund der ihm verbliebenen Fähigkeiten und Kräfte, mit Gottes rettender Gnade zusammenwirken“. Es scheint, als ob dann dem Semipelagianismus oder Synergismus die

enthalten, die schon durch einen Vergleich mit der übrigen Kreatur gewonnen werden könnte, sondern eine Aussage über das Verhältnis des Menschen zu Gott.“ „Von ‚natürlicher Theologie‘ kann man dabei insofern reden, als das über den Menschen Gesagte von allen Menschen gilt.“

<sup>10</sup> Das Problem der theologischen Anthropologie, Zwischen den Zeiten, 1929, S. 493 ff.

<sup>11</sup> Imago Dei. Festschrift für G. Krüger, 1932, S. 167 ff.

<sup>12</sup> Nein! Antwort an E. Brunner, 1934.

Türe geöffnet werde. Wenn man einen Anknüpfungspunkt für das Evangelium annehme, so scheint dieselbe Folgerung sich zu ergeben.

Was die Anlage zur Religion betrifft, so spielt sie z. B. in den dogmatischen Werken von M. Kähler<sup>13</sup> und R. Seeberg<sup>14</sup> eine bedeutsame Rolle. Denn es wird hier gezeigt, daß das religiöse Bedürfnis außerhalb der Offenbarung in Christus unbefriedigt herumirrt in vergeblichen Anstrengungen, daß aber nur in Christus das Verlangen des Menschen gestillt wird, indem zugleich die andern Religionen als Verkehrungen gerichtet werden. Aber schon das Ausgehen von menschlichen Bedürfnissen und Strebungen erscheint den genannten Theologen als ein bedenkliches Nachgeben gegen eine anthropozentrische Theologie. Es scheint den Vertretern dieser neueren Theologie, als ob der Mensch an sich gar nicht so geschaffen sei, als ob er nach Gott fragen müsse<sup>15</sup>. Paulus dagegen hat jedenfalls nach der Areopagrede Act 17, 26 f. gemeint, daß alle Menschen so von Gott geschaffen seien, daß sie ihn suchen müssen. Er hat einen Anknüpfungspunkt in Athen gefunden und hat gemeint, daß auch verkehrte Gottesverehrung doch der Intention nach, wie sie von der Heilsoffenbarung in Christus aus verständlich wird, auf den wahren Gott gerichtet ist. „Was ihr nun unwissend verehrt, eben das verkündige ich euch“ (V. 23).

Die Lehre von der religiösen Anlage ist allerdings zuweilen gegen die Notwendigkeit einer besondern Offenbarung Gottes ausgespielt worden. So meint z. B. Paul Göhre<sup>16</sup>, „daß in der Lehre von der religiösen Veranlagung die einzig unangreifbare Sicherung des Rechts auf Religion und damit der Religion selbst als einer notwendigen und gesunden Funktion des menschlichen Geisteslebens liegt“. Ebenso hat I. W. Hauer in seiner „Deutschen Gottschau“ die Erbanlagen der Rasse zum zugehenden Grund der Religion

<sup>13</sup> Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1905, S. 113 ff.

<sup>14</sup> R. Seeberg, Christliche Dogmatik I, 1924, S. 9 ff., S. 502.

<sup>15</sup> Nach K. Barths Dogmatik 1, 1932, S. 251 scheint nicht etwa „an dieser Stelle eine gemeinsame Diskussionsbasis für philosophische und theologische Anthropologie, die Gelegenheit zu einem gemeinsamen Aufweis wenigstens der Möglichkeit nach Gott zu fragen“ sichtbar zu werden.

<sup>16</sup> Der unbekannt Gott, 1919, S. 101.

gemacht. Von diesen und ähnlichen Stimmen gewarnt, scheint es vielen richtiger, den religiösen Glauben überhaupt nicht mehr im menschlichen Wesen zu verankern, sondern seinen Grund ausschließlich in der über uns stehenden Gottestat zu suchen. Demgegenüber ist geltend zu machen: die religiöse Anlage darf nicht, wie Gogarten<sup>17</sup> es für unausbleiblich hält, so aufgefaßt werden, daß in ihr eine Gott gegenüber selbständige Anlage vorliege, kraft deren der Mensch sich von sich aus in Beziehung zu Gott setzen könne. Wir müssen umgekehrt die Anlage so fassen, daß in ihr die „Ansprechbarkeit durch Gott“ liegt. Gott hat den Menschen so geschaffen, daß sein richtendes und erneuerndes Wort sich Eingang in das Menschenherz verschaffen kann.

Auch Schumann will in seinem Aufsatz „Imago Dei“ (Festschrift für G. Krüger, 1932, S. 178 f.) in dem Bilde Gottes im Menschen nicht eine anschaulich aufweisbare Prägung des menschlichen Wesensbestandes sehen, obwohl nur dies in den Worten Ebenbild Gottes liegen kann, sondern ausschließlich eine über dem Menschen stehende Intention Gottes, die nicht in das Wesen des Menschen, sondern nur „in den Raum und Umkreis des von Gott geschaffenen Menschenwesens“ hineingelegt ist, also nur die Bestimmung zu der Gottesgemeinschaft, die durch Jesus Christus verwirklicht wird. Aber Schumann kann diese Einschränkung nicht aufrechterhalten. Denn er sagt selbst: „Die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch besteht darin, daß zum Wesen des Menschen das Sichverhalten zu Gott, das Mit-Gott- oder Wider-Gott-Sein gehört“ (S. 177). Damit ist doch eine sehr anschauliche Beschreibung dessen gegeben, worin sich die dem Wesen des Menschen eingepflanzte Notwendigkeit, nach Gott zu fragen, äußert. Ferner wendet sich Schumann dagegen, daß man die Bestimmung des Menschen und sein Wissen um sie als „Organ für das Vernehmen der Offenbarung“ auffasse. Hiermit ist allerdings ein gewichtiger Einwand erhoben. Schleiermacher<sup>18</sup> meint zwar, man ver falle in den manichäisch-flazianischen Irrtum, wenn man der menschlichen Natur trotz der Erbsünde

<sup>17</sup> Das Problem einer religiösen Anthropologie, Zwischen den Zeiten, 1929, S. 495 ff.

<sup>18</sup> Glaubenslehre<sup>1</sup> § 20, 1; 110, 2; § 13, 1; 89, 3.

nicht die Empfänglichkeit für die Erlösung durch Christus zuschreibe. Aber der Ausdruck „Empfänglichkeit“, „Fähigkeit, das Offenbarungswort aufzunehmen“, muß allerdings eingeschränkt werden. Denn letztlich muß das Offenbarungswort selbst sich Eingang im Menschen schaffen. Daher lehrt K. Barth: Es gibt keinen andern Anknüpfungspunkt im Menschen als den, den das Gotteswort selbst schafft, indem es Glauben weckt<sup>19</sup>. Aber so richtig dies ist, darf man doch hinzufügen: die allgemeine Offenbarung hat den Menschen so geschaffen, daß er ansprechbar ist für Gott. So sagt P. Althaus: „Wir könnten das biblische Gotteszeugnis gar nicht als Zeugnis von Gott hören, wenn wir nicht immerdar schon von dem Urworte Gottes herkämen, das in und mit unserer Existenz in der Welt geredet ist.“<sup>20</sup> Hiermit stimmt auch W. Lütgert<sup>21</sup> überein: Man müsse die Frage nach einem religiösen Organ und die Frage nach der normalen Funktion dieses Organs unterscheiden. „Das erste ist ein Werk der Schöpfung, das zweite ein Werk der Erlösung oder des Wortes Gottes.“

Damit stehen wir bei der Frage: Gibt es eine allgemeine Offenbarung Gottes, die auch diejenigen Menschen erfaßt, die nicht unter die Wirkung des Wortes Gottes treten? Die Theologie von K. Barth hält konsequent die Linie ein: Es gibt nur eine einzige Offenbarung Gottes. Die Theologie hat sich daher nur mit dieser Gottesoffenbarung zu beschäftigen. Daher wird das Alte Testament nicht gegen das Neue abgestuft. Es soll dasselbe ein Wort Gottes enthalten, das im Neuen Testament in Jesus Christus offenbart ist<sup>22</sup>. Daher soll eigentlich schon das ganze Alte Testament ein Christuszeugnis sein. Eine Unterscheidung einer vorbereitenden und vollendenden Offenbarung wird nicht gemacht, erst recht nicht wird zugegeben, daß im Alten Testament Unvollkommenheiten sind, die im Neuen Testament korrigiert sind, wie sie besonders in den Fluch- und Rache psalmen (Ps. 69, 23–29; 109, 6–15; 137, 8–9)

<sup>19</sup> Kirchliche Dogmatik<sup>2</sup>I, 1932, S. 251.

<sup>20</sup> Luthertum 1935, S. 21.

<sup>21</sup> Schöpfung und Offenbarung, 1934, S. 67.

<sup>22</sup> Dogmatik<sup>1</sup>I, 1927, S. 241 spricht von der „Identität der beiden Testamente“.

aufzutreten. K. Barth will (wenigstens in der 1. Auflage seiner Dogmatik) in überraschender Weise die Möglichkeit offenlassen, daß es auch außerhalb des biblischen Offenbarungszeugnisses wirkliche Offenbarung Gottes geben könne (ebd. S. 135 f., 249 ff.). Aber er postuliert sofort: „Offenbart er sich nicht ganz, so offenbart er sich gar nicht, wird er nicht ganz erkannt, so wird er gar nicht erkannt“ (ebd. S. 135). Also verlangte Barth damals: entweder müsse man nachweisen, daß die volle Erkenntnis Gottes, wie sie in Jesus Christus ans Licht getreten ist, schon irgendwo im Umkreis des Heidentums aufgetaucht sei, oder man solle von wirklicher Offenbarung schweigen. Damit wird die Lösung der Frage unmöglich gemacht. Die richtige Antwort kann doch nur die sein, die Paulus im Römerbrief (1, 18–32; 2, 14–15, vgl. Act 14, 17; 17, 23–29) gegeben hat: Die Offenbarung Gottes ist zwar vollkommen, aber die Menschen haben ihrer Sünde wegen diese Offenbarung Gottes nicht vollkommen erkannt; sie haben nur Bruchstücke der Offenbarung Gottes erfaßt und haben nicht Gottes offenbartem Willen Gehorsam geleistet. Die Alternative: entweder vollkommene Offenbarung Gottes und völlige Erkenntnis Gottes oder gar keine Offenbarung und gar keine Erkenntnis Gottes verkennt den wirklichen Tatbestand. Barth entscheidet die Frage, ob irgendwo außerhalb der Bibel wirkliche Offenbarung vorliege, mit den Worten: „Vielleicht, vielleicht aber auch nicht. Die Dogmatik hat darüber nicht zu entscheiden“ (ebd. S. 251). Also entweder volle Offenbarung oder gar keine Offenbarung. „Alles andere Fragen nach einer allgemeinen Offenbarung ist das Gerede einer Zuschauertheologie, die nicht weiß, von was sie redet.“ Damit werden alle wichtigen Fragen beiseite geschoben, ob Gott die Offenbarung in Christus so in die Welt hineingestellt hat, daß sie sowohl Antwort ist auf das in allen Religionen lautwerdende Fragen, als auch Korrektur und Reinigung der verfehlten Antworten<sup>23</sup>. Alle die

<sup>23</sup> Schomerus, Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem, 1932, S. 48: „Es ist einfach nicht so, daß die nichtchristlichen Religionen ihren Anhängern nur Steine bieten und kein Brot. Es gehen auch positive und nicht nur völlig wertlose Wirkungen von ihnen aus.“

ersten Fragen, wie sich die außerchristlichen Religionen zum Christentum verhalten, können nicht einfach damit gelöst werden, daß sie Versuche des Menschengenies sind, von sich aus den Himmel zu stürmen und Gott zu entdecken. Wenn man Ernst macht mit Anlage und Bestimmung der Menschen zur wahren Gottesgemeinschaft, so wird man auch in den außerchristlichen Religionen ein von Gott selbst dem Menschen eingepflanztes Suchen und Fragen nach ihm anerkennen müssen<sup>24</sup>. Mit einem „vielleicht, vielleicht auch nicht“, kann sich die Theologie nicht zufriedengeben. Wenn sie eine deutliche Antwort auf die Frage im Anschluß an Paulus und an die Reformatoren gibt, treibt sie nicht Zuschauertheologie, sondern erfüllt eine ihr gestellte Pflicht<sup>25</sup>.

Es ist in dem Streit zwischen E. Brunner und K. Barth über das Verhältnis der christlichen Offenbarung zu einer an alle Menschen ergangenen allgemeinen Offenbarung bedauerlich, daß K. Barth an den eigentlichen Positionen Brunners vorbeiredet. K. Barth definiert<sup>26</sup>: „Unter ‚natürlicher Theologie‘ verstehe ich jede (positive oder negative) angeblich theologische, d. h. sich als Auslegung göttlicher Offenbarung ausgebende *Systembildung*, deren Gegenstand ein von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus – deren Weg also ein von der Auslegung der Hl. Schrift grundsätzlich verschiedener ist.“ E. Brunner dagegen versteht unter *theologia naturalis* eine Lehre von der Erkennbarkeit Gottes auf Grund seiner Schöpfungsoffenbarung, von der einiges auch den Heiden erkennbar

<sup>24</sup> Vgl. auch C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, II, 1913, S. 464 f. Derselbe spricht von einem verschieden abgestuften Eingehen Gottes in die Kreatur und speziell in die Menschheit. „Jener Gottesgeist, der allen Menschen eingepflanzt ist, bildet das treibende Agens, das zur natürlichen Gotteserkenntnis führt“, ist aber von dem Heiligen Geist Gottes, der in höherer Potenz in Christus wirksam wurde, prinzipiell verschieden.

<sup>25</sup> Auch K. Barth will nicht ausschließen, daß die Theologie, wie beteiligt sie auch immer persönlich sei, die Dinge auch „von außen zu betrachten hat“ (Dogmatik <sup>2</sup>I, S. 129). Damit ist die „Zuschauertheologie“, wenn sie sich nicht gegen eine Betrachtung von innen abschließt, als notwendig zugegeben.

<sup>26</sup> Nein! S. 11 f.

geworden ist, die aber in rechter Weise nur auf Grund der Offenbarung in Christus verstanden werden kann<sup>27</sup>. Brunner will also nicht eine von der Offenbarung in Christus unabhängige Systembildung; er setzt die Schöpfungsoffenbarung nicht in Gegensatz zur Offenbarung in Christus, sondern meint, daß die Schöpfungsoffenbarung von vorneherein auf Christus hingerichtet war und durch das Wort von Christus ihre rechte Auslegung und Vollendung finde. „Die rechte natürliche Gotteserkenntnis hat nur der Christ, d. h. der Mensch, der zugleich in der Christusoffenbarung drinsteht.“<sup>28</sup>

Was sind dann in diesem unerquicklichen Streit die entscheidenden Gegensätze? Ich finde sie in der Frage, ob wir außerhalb der christlichen Heilsoffenbarung nur Verkehrung der Religion in Abgötterei, also Widerspruch des sündigen Menschen gegen die göttliche Heilswahrheit wahrnehmen oder ob in dem bleibenden Suchen und Fragen des Menschen auch Wahrheitsmomente sich finden, die in den Zusammenhang des christlichen Glaubens gestellt, eine neue, bessere Begründung finden. Es ist mir schwer zu verstehen, wie solche Wahrheitsmomente geleugnet werden können<sup>29</sup>. Aller Irrtum lebt von den ihm beigemischten Wahrheitselementen. Diese Wahrheitselemente herausarbeiten ist die Voraussetzung aller fruchtbaren Polemik. Es wäre auch eine merkwürdige Tatsache, wenn Gott in der ganzen Schöpfung, in aller Geschichte wirksam wäre, und er hätte die Menschen so geschaffen, daß sie trotz ihrer religiösen Anlage, trotz des sittlichen Gebotes Gottes alles Wirken Gottes mißdeuten und völlig blind und tot sein sollen. Paulus meint jedenfalls: Röm. 1, 19: τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς. Trotzdem haben sie Gott nicht gehorcht. Die Heiden würden gar keine Schuld haben, wenn die Erkenntnis Gottes ihnen überhaupt nicht zugänglich gewesen wäre. Die Schuld ist nur

<sup>27</sup> Natur und Gnade, 1935, S. V, 17, 31, 32, 50.

<sup>28</sup> Ebd. S. 15; in 2. Aufl. gesperrt gedruckt.

<sup>29</sup> Zum Beispiel Joh. Witte, Th. Lit. Ztg. 1935, Sp. 437: „Daß ein Gott sei, das ahnen sie. Aber wenn sie sagen, dies ist Gott, dann irren sie stets . . . Darum ist ihre Religion nur Nacht und Finsternis.“ „Nach dem Neuen Testament können die natürlichen Menschen Gott eben nicht erkennen. Sie sind vollkommen blind, sie sind tot, tot in ihren Sünden.“

aufrechtzuerhalten, wenn eine wirkliche Bezeugung Gottes vorangegangen ist. Man muß zugeben, daß eine wirkliche Erkenntnis von Forderungen Gottes, von der Strafwürdigkeit wenigstens schwerer Vergehungen sich z. B. bei Homer und Hesiod findet. Die Erkenntnis, daß diese Erde uns nicht volles Glück bieten kann, ist die Grunderkenntnis des Brahmanismus und Buddhismus. „Auch der Gedanke, wir können das Heil nicht aus eigener Kraft erlangen, lebt dunkel in allen Völkern, am deutlichsten im Amidha-Buddha-Kult und in der Bhakti-Mystik in Indien. Das ist ja gerade die Voraussetzung für die Versöhnungstat von Golgatha. Gott hat den Zusammenhang mit der gefallenen Menschheit nie abgebrochen.“<sup>30</sup> Hierbei muß durchaus betont werden: Der Wahrheitsbesitz der außerchristlichen Menschheit begründet keinen Anspruch auf Anerkennung von Gott. Der Gesamtzustand des Heidentums ist Gottesferne. In der Nacht des Heidentums leuchten einige Sterne, bald heller, bald weniger hell. Der Erlösung durch Christus sind alle bedürftig. Erst in Christus kommen die mannigfachen zerstreuten Wahrheitsmomente zur vollen Geltung. Dies entspricht auch der reformatorischen Anschauung von der *justitia civilis*. Luther erkennt an, daß alle Menschen eine *cognitio legalis Dei* haben. „Die Erkenntnis Gottes aus dem Gesetz ist der Vernunft bekannt, und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen, wiewohl es klarer durch Mose gegeben ist.“<sup>31</sup> „Ein Mensch, so ihm das Gesetz vorgehalten wird, spricht er bald: Ja, es ist also, er kann es nicht leugnen. Dazu könnte man ihn so bald nicht überreden, es wäre denn zuvor in seinem Herzen geschrieben. Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, wird es mit dem Worte wiedererweckt.“<sup>32</sup> Also darf die christliche Heilsoffenbarung nicht in ausschließenden Gegensatz zur allgemeinen Offenbarung Gottes gestellt werden. Das Wort von Christus deckt die verschüttete „Uroffenbarung“ wieder auf.

Daher darf man mit Bultmann<sup>33</sup> davon reden: Wenn der von

<sup>30</sup> K. Heim, Glaube und Leben, 1928, S. 460.

<sup>31</sup> Th. Harnack, Luthers Theologie I, S. 93.

<sup>32</sup> WA 16, 447, 33 ff. Vgl. De servo arbitrio, WA 18, 719, 22 ff.

<sup>33</sup> Glauben und Verstehen, 1933, S. 294 ff.

Gott noch nicht gewonnene Mensch das Evangelium hört, hat er ein Vorverständnis des Wortes Gottes. Er merkt jedenfalls: Wenn ich mich dem Evangelium öffne, muß mein ganzes Leben anders werden. Er ist vor die Entscheidung gestellt, ob er nun wirklich Gott gehorchen will. Aber schon bevor die Entscheidung fällt, ist ein Vorverständnis des Evangeliums da. Ohne dies könnte man Schuld und Verantwortung des Menschen nicht aufrechterhalten. Man käme sonst zu der falschen Auslegung der Prädestinationslehre, die es in Gottes Willkür legt, ob er einem Menschen das Heil schenkt oder nicht, und die Entscheidung des Menschen auf Grund des Anrufes Gottes ausschließt.

G. Heinzelmann<sup>34</sup> will weder von allgemeiner Offenbarung noch von Uroffenbarung reden, sondern nur von der einen Offenbarung, die durch Christus geschehen ist. Denn sichere Gewißheit gegenüber allen Bestreitungen Gottes finden wir nur in der Offenbarung in Christus. Aber auch er findet in der Rede von der allgemeinen Offenbarung Gottes ein Wahrheitsmoment: Es gibt eine vorlaufende Gnade. Wenn wir von Christus gewonnen sind, erkennen wir, daß er uns schon vorher gesucht hat. Denn auch der noch nicht erlöste Mensch steht immer unter der Wirkung Gottes. Damit ist das hervorgehoben, was niemals zurückgestellt werden darf, daß alle Offenbarung Gottes auf Christus hinzielt und von ihm aus erst recht verstanden werden kann.

Sind wir in diesen Verhandlungen über die christliche Offenbarung und ihr Verhältnis zu einer allgemeinen Offenbarung Gottes weitergekommen als früher? In *Christliche Welt* 1888 (S. 398 ff.) schrieb A. Harnack über „Natürliche Gotteserkenntnis“. Die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis ist eine unsichere und in ihrer Herkunft unklare Größe. Sie stammt teils aus den Nachwirkungen der antiken Popularphilosophie, teils aus christlichen Einflüssen. Sie ruht auch auf der unleugbaren sittlichen Anlage des Menschen. Trotz dieser Unsicherheit und Unklarheit ist sie eine vorhandene Größe. Sie ist wie die Gesetzesreligion bei Paulus sowohl Vorstufe wie Widerspiel des Evangeliums. Wir müssen an sie anknüpfen,

<sup>34</sup> *Theologie der Gegenwart*, 1935, S. 135 ff.

aber auch über sie hinausführen. Denn nur wo das Wort vom Kreuz verkündet wird, ist der tragfähige Grund des Glaubens gegeben.

I. Gottschick (ebd. S. 461 ff.) schrieb als „Ergänzung“ zu diesem Aufsatz: Er könne in der sog. natürlichen Gotteserkenntnis nicht einen Anknüpfungspunkt, sondern nur einen Gegensatz zur christlichen Heilserkenntnis erkennen. Denn nach Gal. 4, 8 haben die Heiden Gott nicht erkannt. Gottschick vertritt daher den Satz: „Ohne Christus wäre ich Atheist.“ Denn allen Einwendungen gegen den Glauben kann ich wirksam nur begegnen, wenn es eine aus den Tiefen von Not und Sünde errettende Heilstat Gottes gibt. Mir scheint nicht, daß wir wesentlich über die in diesen Aufsätzen ausgesprochenen Wahrheiten hinausgekommen sind.



Theologische Literaturzeitung, 75 (1950), Sp. 449—458.

## DIE SUBJEKTHAFTIGKEIT DES MENSCHEN

Studie zu einem Hauptproblem der imago-Dei-Lehre<sup>1</sup>

Von HELMUT THIELICKE

Man wird wohl den Satz wagen dürfen, daß im ersten Akt der Rechtfertigung eine gewisse Übereinstimmung zwischen der reformatorischen und der römisch-katholischen Position herrsche, so gewiß Gott in beiden als das letzte hervorbringende Subjekt verstanden ist.

Das ist auch im Katholizismus so: Bei den Erwachsenen beginnt das Rechtfertigungsgeschehen durch die gratia praeveniens, d. h. durch die vocatio Gottes in Christus, qua nullis eorum existentibus meritis (?) vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad ipsorum justificationem . . . disponantur (Conc. Trid. Sess. VI. cap. 5; Denz. 797). Also selbst die dispositio zur Rechtfertigung wird durch die Gnade bewirkt. Man muß darum streng beachten, daß die dispositio nicht, wie es in der populären Polemik gegen den Katholizismus manchmal heißt, durch cooperatio zustande komme und die Gnade die operatio des Menschen nur vollende, sondern daß es eher umgekehrt ist: die Möglichkeit der menschlichen cooperatio wird selbst erst durch die gratia praeveniens entbunden. Noch deutlicher als im Tridentinum kommt das in den Thesen der Synode von Orange zum Ausdruck, in der sogar bestritten wird, daß der Mensch auch nur um die gratia bitten könnte. Nein: selbst ein solches Gebet um Gnade wäre selbst schon wieder durch die Gnade entbunden und ermöglicht, so daß selbst eine cooperatio in Gestalt des Gebetes nicht in Frage kommt. Ebenso ist nach can. 5 das initium fidei et ipse credulitatis affectus nicht naturaliter in uns, sondern per gratiae donum, id est per

<sup>1</sup> Herrn Prof. D. E. Brunner zum 60. Geburtstag zugeeignet (inzwischen eingegangen in die Theologische Ethik [Verlag J. C. B. Mohr], Bd. I, 3. Aufl., 1965).

inspirationem Spiritus Sancti corrigenstem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem. Das klingt *zunächst* wirklich nach einem durch keine Reformation zu überbietenden sola gratia (vgl. Conc. Araus. can. 3 u. 5; Denz. 176 ff.).

Die Frage lautet nur (oder genauer: der Mensch ist nun gefragt), ob und wie weit er diese Subjektstellung Gottes konsequent anerkennen und auch durchgehalten sehen wolle.

Die Hauptthese der reformatorischen Theologie, die sowohl bei Luther wie bei Calvin ihre eindrucksvollste Sicherung in der Prädestinationslehre gewinnt, lautet dabei: *Dieser Subjekt-Charakter Gottes geht nie und in keinem Stadium des Rechtfertigungsgeschehens auf mich über*. Wir versuchen diese These, die gleichzeitig als Antithese gegenüber der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre verstanden werden will, an einem möglichst zentralen und für die Kontroverse charakteristischen Lutherzitat klarzustellen<sup>2</sup>; wir zerlegen dieses Zitat in einzelne Abschnitte, die wir jeweils exegesieren:

„Misericordia et miseratione es justus“, d. h. durch Barmherzigkeit und Erbarmung bist du in Ordnung.

Es kommt dabei alles auf die Interpretation des „es“ an, sozusagen auf die Ontologie der Gerechtigkeit. Inwiefern ist damit eine Aussage über das So-sein, über die qualitas des gerechtfertigten Menschen gemacht? Luther fährt fort: „Das ist (d. h. dieses justus sein ist) nicht meus habitus vel qualitas cordis mei, sed extrinsecum quoddam, scilicet misericordia Dei.“ Man wird sich zunächst darüber verwundern müssen, daß das „es“, in dem doch eine Aussage über das Sosein des Menschen enthalten sein sollte, in Wirklichkeit eine Aussage über Gott war, und zwar mit einer bewußten und programmatischen Abgrenzung gegen das qualitas-Mißverständnis. Etwas massiv wird man jenen Luthersatz mit Hilfe der Gleichung exegesieren dürfen: justitia hominis (die durch die Aussage „es“ intendiert war) = misericordia Dei. Die Gerechtigkeit der menschlichen Person kann nur von der göttlichen Person her definiert und keinesfalls als qualitas des für sich genommenen Menschen bestimmt werden. Es ist so, wie wenn man einen begabten Hochmütigen

<sup>2</sup> WA 40 II, S. 353, 3 ff.

daran erinnert: „Deine“ Gabe — das bist nicht *du*, sondern das ist Gottes Gabe in dir. Man muß sich immer wieder an diese Differenzierung erinnern, denn an sich steckt uns von Natur das ontologische Denken so im Blut, daß wir sie vergessen. Wir haben es in diesem Sinne ganz einfach verlernt — der Sprachgebrauch des Begriffes „begabt“ lehrt uns das eindeutig —, bei dem Prädikate „Begabung“ an den sehr wesentlichen Umstand zu denken, daß der Mensch hier nicht in seinem „An sich“ gemeint wird, sondern daß er hier in seiner Relation zu dem Geber gesehen ist. Daher kann sich auch eine äußerlich den Menschen „selbst“ betreffende Aussage („du bist begabt“ = „es“ praeditus) wesensmäßig auf *Gott* beziehen, so gewiß hierbei der Mensch als abgeleitetes Objekt und *Gott* als das wesentliche Subjekt verstanden ist. Hier wird jedenfalls das logisch scheinbar so schwer erscheinende Problem, inwieweit die Glaubensgerechtigkeit zugleich als dikaiosyne theou bezeichnet wird, verständlich. Unverständlich, und zwar auch *logisch* unverständlich, pflegt uns jene Aussage nur von unsern modernen, am Solipsismus gebildeten und durch die Ontologie vorbereiteten Denkkategorien zu sein.

Wir fügen noch ein anderes Beispiel hinzu, durch welches das vorige ergänzt wird: Ein Vater sagt zu seinem Kind: Du bist mein liebes Kind. Wenn das Kind in die Lage käme, diese Aussage zu interpretieren und wenn es die entsprechende Fähigkeit zur Reflexion besäße, dann würde es nicht eigentlich ein Lob *seiner* qualitas darin sehen; anders ausgedrückt: es würde als das eigentlich Beglückende (das „Evangelische“) gar nicht die Aussage über sich *selbst* empfinden, die darin zum Ausdruck käme, sondern die Aussage über den *Vater*: daß es von ihm geliebt sei. Prägnanter zugeschliffen müßte also die Aussage nicht heißen: „Du bist lieb“, sondern: „Du bist geliebt“ und insofern weiter: „Ich bin der dich Liebende.“ Bei einer noch genaueren Analyse würde man feststellen können, daß ein sehr sublimer Unterschied besteht zwischen der Aussage: „Du bist artig“ und: „Du bist lieb.“ Das Wort „lieb“ wird nämlich keineswegs einen etwas seelenvolleren Ausdruck für die nüchtern moralische Feststellung des Artigseins darstellen, sondern es wird darin die Aussage mitschwingen: Daß du artig bist, rührt daher, daß du meine Liebe gespürt hast, es ist sozusagen eine

antwortende Artigkeit, eine durch meine Liebe entbundene Haltung. So ist auch hier eine in der zweiten Person, eine im „es“-Stil vollzogene Aussage (Du bist lieb . . .) nur so zu interpretieren, daß das Prädikat unter der Hand sein Subjekt wechselt oder besser: daß die ausgesagte Eigenschaft nicht der menschlichen *Person* anhaftet, sondern einem *Verhältnis* von Personen, in dem *Gott* das Subjekt ist.

Endlich sei noch als drittes Beispiel an die biblische Geschichtsschreibung erinnert, in der zwar Historien berichtet werden, die sich auf der horizontalen Ebene der Welt abspielen; es geht ja um das Geborenwerden, um das Sünde-tun und Gerecht-sein, um das Krank- und Gesund-werden, um das Kriege-führen und Frieden-schließen und schließlich um das Sterben und Zu-seinen-Vätern-versammelt-werden. In Wirklichkeit ist aber statt der Historien in ihrem horizontalen Längsschnitt, so wie er durch die Technik des Erzählens bedingt ist, immer der *auctor* historiae gemeint, der im Schaffen und Zerschlagen, in Gnade und Gericht gleichermaßen wirksam ist, so daß die menschlichen Subjekte, die hier mit Prädikaten versehen sind, nur Chiffren darstellen für ein ganz *anderes* Subjekt, das hier wirksam ist. Alle Aussagen können also nur dann richtig interpretiert werden, wenn man die Relation von *Gott* und Mensch und wenn man in dieser Relation wieder die Subjektheit Gottes im Auge behält.

Das Zitat, mit dessen Exegese wir uns befassen, geht noch weiter. Es wird nun darüber reflektiert, ob und inwiefern in dieser Aussage über *Gott* auch eine Aussage über „mich“ enthalten ist; genauer: ob und inwiefern ich selber in einem *ausdrücklichen* Sinne hier Subjekt einer Aussage bin: „ . . . quod scimus peccatum nostrum remissum et quod vivimus in suis misericordiis et miserationibus multis et magnis.“ Die Antwort auf diese Frage führt uns also unmittelbar in die Gedanken-zusammenhänge hinein, die wir bei der Lehre von der spiegelbildlichen Bedeutung von der imago Dei entfalteten: Selbst jene „ausdrückliche“ Aussage über „mich“ kann nicht aus der Beziehung zu dem gelöst werden, „in“ dem wir leben, so wie das früher bereits beim „en Christo“ deutlich wurde.

Vgl. dazu noch WA 8, 106, 11: Gratiam accipio hic proprie pro favore dei, sicut debet, non pro qualitate animi, ut nostri recentiores docuerunt,

atque haec gratia tandem vere pacem cordis operatur, ut homo corruptione et sanatus, etiam propitium deum habere se sentiat.

5, 33, 7: „Voluntatem“ primum hic neque pro potentia neque pro stertente illo habitu, quem recentiores Theologi ex Aristotele invexerunt ad subvertendam intelligentiam scripturae. Item neque pro actu, quem ex ea potentia et habitu elici dicunt. Non habet universa humana hanc voluntatem, sed de coelo veniat necesse est. Cum enim humana natura sit intenta et prona ad malum . . . Lex vero domini sit bona, sancta, justa. Sequitur, quod voluntas hominum sit adversaria legi.

Unsere Existenz ist also entweder dadurch charakterisiert, daß wir mit Gott in Ordnung sind oder daß wir es nicht sind. Ein drittes Charakteristikum gibt es nicht. Alle anderen Differenzierungen wie etwa die des geistlichen und des weltlichen Standes, die Begabungs- und Besitzverschiedenheiten, selbst die moralischen Gradunterschiede zwischen Zöllner und Pharisäer, treten dahinter zurück. Auch hier wird wieder die Schlüsselstellung des Glaubens deutlich. Da ich glaubend mit Gott in Ordnung und nicht-glaubend mit ihm in Unordnung bin, so ist eben alles, was aus Glauben geht, recht, und alles, was aus dem Unglauben kommt, Sünde.

An dieser Stelle mag sich ein kritisches Bedenken einstellen, zu dem uns gerade die Begegnung mit der katholischen Theologie zwingt. Man könnte nämlich fragen, ob dadurch, daß das Ich hier ausschließlich als Verhältnisgröße bestimmt ist (nämlich als Gegenstand der ira oder der gratia Gottes) nicht gerade die Personhaftigkeit des Menschen *angetastet* werde, weil er doch dem Verdacht ausgesetzt sein muß, er könne nur als „Gegenstand“, vielleicht sogar nur als „Wirkung“ verstanden sein, und er könne darum ausgerechnet in dem, was seinen imago-Charakter im Unterschied vom Tier ausmacht, gerade *aufgehoben* werden. Vielleicht daß dem gegenüber der Katholizismus gewisse Sicherungen eingebaut hätte dadurch, daß er den Menschen durch seine Infusionstheorie ganz anders auf die *eigenen* Füße, d. h. auf seine operatio, seine Initiative, auf seine Subjektivität stellt — so wie man das in Michelangelo Freske von der Einhauchung des göttlichen Odems dargestellt sehen mag: Gott belebt Adam mit seinem Finger; aber indem das geschieht, ist Adams Bein schon angezogen, und im nächsten

Augenblick wird er gerade durch jene Geistbelebung imstande sein, sich auf seine Füße zu stellen und ein eigenes Selbst zu sein.

Wir stehen hier vor einem wesentlichen Problem der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die zu ihrer Selbstaufhebung führen könnte. Es wäre doch immerhin denkbar, daß das *personhafte* Interesse dieser Lehre im Unterschied zu dem *dinglich-ontologischen* des Katholizismus gerade ins *Gegenteil* umschlüge, daß es nämlich zur *Aufhebung* des Personhaften führte. Das könnte die Gefahr des reformatorischen „mere passive“, d. h. jener bloßen Relations- und Gegenstandsbedeutung des Ich, sein.

Um zu sehen, wie die reformatorische Theologie sich diesem Einwande gegenüber zu verhalten hätte, erinnern wir nochmals an den Begriff des „Fortschreitens“ in Luthers Theologie. Dieser Begriff hat uns schon wiederholt zu wesentlichen Feststellungen verholfen (z. B. hinsichtlich der bleibenden Bedeutung des Gesetzes im status justificationis, hinsichtlich des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung usw.). Auch um den *Personbegriff* innerhalb des Relationsdenkens zu verdeutlichen, kann er uns wichtige Dienste leisten. Und zwar aus folgendem Grunde: Wir können uns ein personhaftes Leben ja nicht in der unbeweglichen Gleichgewichts- und Ruhelage einer Relation denken, die entweder „in Ordnung“ oder „nicht in Ordnung“ ist, die aber innerhalb dieser beiden Möglichkeiten nicht weiter modifiziert werden kann. Wir können uns personhaftes Leben nur in der Bewegung und also auch im Fortschreiten denken. Dies aber bedeutet dann doch ein *Sich-entwickeln*. Und ein Sich-Entwickeln setzt seinerseits eine in sich selbständige oder jedenfalls relativ selbständige Größe voraus, die Träger einer solchen Entwicklung ist. Die Frage also, wie Luther über die Möglichkeit des Fortschreitens denkt, muß uns Auskunft darüber geben, wie es mit dem ontischen Charakter der Person, d. h. mit ihrer *Subjektivität*, steht und inwiefern also eine Sicherung gegeben ist gegenüber der Möglichkeit, daß die Person zum bloßen „Gegenstand“ oder gar zur bloßen „Wirkung“ wird.

Was meint Luther in dieser Hinsicht, wenn er sagt, das proficere sei „nihil aliud nisi semper incipere“? Wir sahen früher bereits, daß damit zunächst die Vorstellung abgewehrt sein solle, als ginge es hier einfach um die Selbstentfaltung eines in uns gelegten Heili-

gungskeims; vielmehr besteht im Christenstande eine ständige Rückbeziehung auf den Ausgangspunkt, d. h. auf das Fürchten und Lieben Gottes und darauf, daß man sich seine Gnade zusprechen läßt. Insofern bedeutet das *incipere* die Abkehr von uns selbst und die Hinwendung — die immer erneute, nicht zu überbietende, immer neu in sich hineinrufende — Hinwendung zum *alienum* der Gottestat, die Anfang, Mitte und Ende des Rechtfertigungsstandes ist und bleibt.

Hieraus erhebt sich nun *jetzt* für uns die Frage, ob damit abgelehnt sein sollte, daß im Menschen selbst eine eigene Weiterentwicklung erfolge. Sollte das der Fall sein, so wäre damit jede ontische Existenz der Person, nämlich jedes Subjektsein bestritten — und dann könnte das personale Schema des Denkens durch eine Art Überspannung gerade zur *Aufhebung* der Person führen.

Zweifellos möchte Luther eine solche Entwicklung des Christenmenschen aber *nicht* ablehnen. Darauf deuten schon die zahlreichen Wendungen, in denen er vom *magis et magis justificari*, vom *magis justus inveniri* und vom *magis et magis justus effici*, vom *moveri de bono in melius* spricht<sup>3</sup>, obwohl die Passiv-Formen der Prädikate unüberhörbar darauf hinweisen, daß — was auch immer über dies Geschehen im Menschen zu sagen ist — die Entwicklung niemals vom Menschen als einem in sich isolierten Subjekt ausgesagt werden kann. So sehr und so eindeutig hier von einem Fortschreiten und einer Entwicklung im Rechtfertigungszustande die Rede ist, so sehr also hier auch im ontischen Sinne etwas stattfindet und also wahrhaftig keine abstrakte Ruhelage ausgesagt wird, so sehr wird alles darauf ankommen, diesem Geschehen den richtigen Rang in der theologischen Aussage beizumessen. Diesen Rang wird man gleichnishaft am besten so zum Ausdruck bringen, daß man sagt: was sich hier als Fortschreiten im Ich ereignet, hat nur die Bedeutung eines Nebenproduktes, einer Sache also, die einem „zufällt“, wenn man „zuerst“ nach dem Reiche trachtet. Der Mensch hat jedoch die Aufgabe, den *eigentlichen* „Produktionsgang“ zu verfolgen. Denn einem Techniker oder Chemiker, der sein Augenmerk

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Röm.-Brief/Ficker/II, 101, 20; 76,30–77, 7; 265–267, bes. 267, 2–6 u. a.

auf den Entwicklungsgang des Nebenprodukts richtete, müßte sich die Gesamtordnung des *eigentlichen* Produktionsprozesses verschoben.

Wie sehr wir hier einem wesentlichen Interesse der Lutherischen Theologie Ausdruck geben, mag an dem schon früher zitierten Bilde deutlich werden, daß der Stein, der in der Sonne liegt, ganz von selbst warm wird. Man braucht es ihm nicht zu gebieten. Damit wollte sich Luther keineswegs nur gegen das Gesetz als solches wenden, das immer wieder jenes Gebieten aussprechen möchte und damit eigentlich der Sonne und ihrer Wirkung ein unerlaubtes Mißtrauensvotum ausspricht. Sondern damit möchte er sich vor allem gegen den *Rang* wenden, den man im Leben der *credentes* dem Gesetz noch beimessen könnte: Wenn es nämlich dem Evangelium als kooperierendes Element gleichgeordnet wird, so lenkt es den Blick des Menschen von dem Kontakt mit der Sonne, von der Gemeinschaft mit Gott und also von dem schlechthin *entscheidenden* Vorgang *ab* und wendet ihn statt dessen auf ein Sekundär-Geschehen hin: nämlich auf das, was sich nun infolge dieses Kontaktes im Ich ereignet bzw. ereignen sollte und dem man durch eigene *operatio* noch zu Hilfe kommen muß. Wenn Luther sich immer wieder gegen die Introversion des Blickes, gegen diese noch so fromme *incurvitas in hominem* wendet, dann liegt darin diese Warnung vor der übermäßigen Beachtung des Nebenproduktes, die unsern Blick für die wirklichen Proportionen des Heilsgeschehens verwirrt.

So stoßen wir auch von dieser Seite her auf eine Erkenntnis, die sich uns früher schon nahelegte: daß ein ontisches Geschehen im menschlichen Subjekt keineswegs *geleugnet* wird, ebenso wenig wie eine ontische Struktur der menschlichen *imago* geleugnet wird. Aber diese Frage des Ontischen *ist* gar nicht das entscheidende Problem, entscheidend ist vielmehr dabei die Frage des *Noetischen*. Die Frage lautet nicht: *Gibt* es jene ontische Struktur der *imago*, *gibt* es jene ontische Entwicklung, sondern sie lautet: darf man sie *erkennen*, darf man ihr *Aufmerksamkeit* schenken wollen, oder wäre die Blickrichtung, zu der mich jene Aufmerksamkeit zwänge, nicht ein Vorbeisehen am *Eigentlichen*, das mir hier widerfährt und zu dem ich aufgerufen bin?

Daher stellt Luther die Rechtfertigungslehre eben immer wieder als Problem der Perspektive und der Blickrichtung dar: Sancti . . . *intrinsicè* sunt peccatores semper, ideo *extrinsicè* justificantur semper.

Hipocrite autem *intrinsicè* sunt justi semper, ideo *extrinsicè* sunt peccatores semper<sup>4</sup>. Es scheint berechtigt, diesen hier von Luther vollzogenen *perspektivischen* Ausdruck der Rechtfertigungslehre zu folgenden Konsequenzen auszuziehen:

Die Introversion des Blicks gibt keine Möglichkeit theoretischer Selbstbeobachtung aus sich heraus; keine Möglichkeit also in *dem* Sinne, daß ich durch ein Reflektieren auf mich selbst gültige Feststellungen machen könnte. Mit solchen Feststellungen könnte die Beobachtung gemeint sein, ob ich meines Glaubens wirklich „gewiß“ bin (man würde dann sofort einer Verwechslung von *certitudo* und *securitas* verfallen!); ob dieser Glaube eine gewisse Intensität oder gewisse andere Erlebnisgehalte besitzt, die Rückschlüsse auf das Verhältnis zu seinem Gegenstande gestatten; oder auch, ob ich mich in einem aufweisbaren Fortschreiten meines geistlichen Menschen befinde. Eine pneumatische Autobiographie in diesem Sinne gibt es nicht; und zwar *einmal* nicht wegen des *Gegenstandes* dieser Introversion und *zweitens* nicht wegen des *Aktes* dieser Introversion:

Zu 1: Der Gegenstand dieser Introversion ist ja nicht *der* Gegenstand, an dem der Glaube hängt und von dem her der geistliche Mensch konstituiert wird: nämlich Christus. Sondern das, was die Introversion in den Blick bekommt, ist ja nur der psychische *Reflex* dieses Gegenstandes, es ist der *anthropos psychikos*. Dieser aber ist zweideutig. Der psychische Vollzug des Glaubens, das „Erlebnis“ der Bekehrung kann immer auch anders verstanden werden und kann so nicht die Basis der Vergewisserung bilden.

Zu 2: Der *Akt* der Introversion ist selbst nicht objektiv vollziehbar, sondern er ist mit einer doppelten Hypothek belastet:

*Entweder* die Introversion hat den Charakter des *odium sui* und treibt in die Verzweiflung; *oder* sie hat den Charakter des *amor sui* und treibt damit in *praesumptio* und *securitas*. Eine Neutralität der Selbstbeobachtung, abgesehen von diesen beiden Belastungen gibt es nicht, weil die Perspektive „*coram se ipso*“ selbst nicht neutral ist, sondern eine Entscheidung *gegen* die Relation zu Gott impliziert, innerhalb deren ich mich allein verstehen kann.

Man kann nicht eindringlich genug darauf hinweisen, daß *hier* und wirklich nur *hier* die Kontroverse mit der katholischen Theo-

<sup>4</sup> Fi. II, 104, 22.

logie liegt. Es wäre gänzlich verfehlt, wenn man sich aus Protest gegen die ontologische Denkform zu einer Bestreitung der ontischen Fakta als solcher hinreißen ließe. Es geht ausschließlich und nur um die *Stellung* zu diesen Fakta, um den *Rang*, den sie in unserer theologischen *noesis* besitzen, um die Frage vor allem, ob wir ihr den Rang einer theologischen Thematik zugestehen. Denn die Art, wie wir uns an den theologischen Gegenstand heranbegeben, ist entscheidend dafür, wie er uns erscheint, was aus ihm wird. Darum ist es wesentlich, daß die passiven Verbformen in den angeführten Zitaten zwar deutlich machen, daß etwas in uns geschieht, daß sich ein Fortschreiten und eine Entwicklung vollzieht, daß das aber niemals als selbstzweckliches Geschehen beobachtet werden kann, sondern daß man sich daran genügen lassen muß, es gleichsam als *implizit* festzustellen, indem man *Gottes* Handeln an uns feststellt. *Man kann sozusagen nur chiffriert über das proprium des Menschen sprechen: indem man nämlich vom alienum Gottes spricht.* Die *Existenz* dieses *proprium* und seiner Entwicklung, auch im ontischen Sinne, wird also nicht geleugnet, sondern nur eine bestimmte Rede- und Beobachtungsweise, die doch viel mehr ist als eine bloße *Alloiosis* und *Perspektive*.

Darum verbietet sich auch der *Syllogismus practicus*, der auf Grund des aufweisbaren Segensgutes und des aufweisbaren Heiligungsgrades (*operum quoque consideratione* [Calvin]) rück-schließen will auf die Erwählung oder allgemeiner: auf die vorliegende Relation *zu*, auf das „Dran-sein“ *mit* Gott.

In diesem Sinne scheint die Antwort des Heidelberger Katechismus auf die 86. Frage (warum wir gute Werke tun sollen) gerade noch an der äußersten Grenze des Möglichen zu liegen, wenn sie bei drei angegebenen Gründen an zweiter Stelle besagt: „damit wir des Glaubens gewiß werden im Blick auf seine Früchte“. Die relative Unbetontheit dieses Grundes scheint noch die Warnungen und Grenzen zu berücksichtigen, mit denen Calvin diese Versicherungsform umgeben hat und mit denen er — ähnlich wie Luther — der Inversion des Blickes vorbeugen möchte. Denn die *sanctitas* des Menschen kann kein *fundamentum* für den Glauben und die *certitudo salutis* abgeben, sondern höchstens eine *accessio vel adminiculum inferius ad futuram* sein (Komm. zu 2. Petr. 1, 10; 1. R. 55, 450). In der reformierten Orthodoxie wird dann aus dieser *sanctitas* doch immer mehr

ein fundamentum fidei. Warum und wie es dazu kommen *muß*, haben wir bei unserer Analyse des Ontologismus und seines Einbruches in die Orthodoxie aufgewiesen.

Das gilt noch von einem weiteren Gesichtspunkt, der beachtet sein will, wenn wir fragen, worin nun die Subjekthaftigkeit des Ich bestehe. Eine Probe darauf, daß diese Subjekthaftigkeit wirklich besteht, wenn auch als ständig von Gott her Gesetzte (im *Angeredetwerden* durch Gott Gesetzte) besteht, eine Probe darauf – sage ich – werden wir weiterhin darin sehen müssen, daß das Ich der Gläubigen auf der horizontalen Ebene eine gewisse *Kontinuität* besitzt. Es könnte ja zweifellos *nicht* als Subjekt vorgestellt werden, wenn es in jedem Augenblick durch göttliche Setzung, durch eine ständig wiederholte creatio ex nihilo *entstände*, so daß es die Existenz eines Filmdramas hätte, das in jeder Sekunde über zwanzigmal neu, nämlich durch jedes Bild des Streifens, zustande kommt. Auch bei dieser Kontinuität wird alles darauf ankommen, daß man ihr ontisches Sein, so gewiß es da ist, nicht als ein in sich begründetes und für sich ins Auge zu fassendes versteht, sondern daß man es in seinem Sinn von der Gemeinschaft mit Gott her bestimmt sieht. Das heißt: Wir sind heute, wo wir seine Stimme hören, *nicht* solche, die einfach aus dem Heidentum, aus dem Unglauben neu herausgerufen und – ganz von vorne anfangend und wie beim ersten Male – „auf die Beine“ gestellt würden, so als ob jenes Heute wirklich ein neuer Schöpfungstag wäre und als ob ihm nicht schon ein Gestern vorangegangen wäre, das *auch* bereits in der Zone dieser Schöpfung, dieser kaine ktisis lag. Sondern: Indem wir „heute“ seine Stimme hören, bestätigt und bekräftigt sie das, was sie gestern gesagt und worin sie uns berufen hat. Und weiter: Indem wir heute seine Stimme hören, bestätigt und bekräftigt sie auch das, was sie *vorgestern* den Patriarchen und Propheten, was sie Abraham, Isaak und Jakob gesagt und worin sie diese alle berufen hat. Gottes Anruf im Heute rechnet immer mit der Gegebenheit der Kirche und mit der Gegebenheit meines Christ-Seins und *also* mit der Kontinuität von beiden. Der Leib Christi und entsprechend auch die Gliedschaft an ihm ist eine Gegebenheit von objektiver Qualität und existiert also nicht nur in der flimmernd-filmhaften Form einer ständigen und gleichsam

rasend erneuerten creatio ex nihilo; sie besitzt ein horizontales Kontinuum und nicht nur die punktuelle Existenz im Schnittpunkt der Vertikalen mit der Horizontalen.

Dieses Kontinuum hat selbstverständlich seine ontische Seite; nur zeigt sich auch hier, daß diese *ontische* Seite der Kontinuität niemals die Subjektheit der Kirche und des Gläubigen begründen kann und daß sie in diesem Sinne nicht „betrachtet“ werden kann, daß sie vielmehr nur nebenbei „zufällt“. In dem Augenblick, wo man die Kontinuität von ihrer ontischen Seite her *sehen* will, kommt man bei der Kirchengeschichte dazu, ihre Epochen und Einzelereignisse als aufweisbare Fußspuren des Reiches Gottes zu sehen und sie gleichsam zu einem Gottesbeweis und zum Beweis der göttlichen Stiftung der Kirche werden zu lassen (wie das im Katholizismus nun tatsächlich auch der Fall ist). Dann kommt man ferner beim einzelnen Gläubigen dazu, seine Erfahrungen und Führungen und Leistungen im Sinne des Syllogismus practicus zum fundamentum fidei zu machen (was ebenfalls in der katholischen Heiligenverehrung weithin so ist und wohl auch so sein muß).

Deshalb kommt auch hier alles darauf an, die Kontinuität des Christenlebens als eine Kontinuität der Gemeinschaft mit *Gott* anzusehen und sie also als eine geschenkte, eine immer *neu* geschenkte Kontinuität anzusehen. Freilich könnte man in dieser Formulierung immer noch eine gewisse *Labilität* des Kontinuums angedeutet sehen: Denn die Notwendigkeit des Immer-neu-geschenkt-werdens besitzt doch offenbar die negative Kehrseite, daß sie eben dadurch auch heute oder morgen *versagt* werden könnte, daß sie folglich abreißt und wir also *doch* nur punktuell im Augenblick existieren. Dann aber würde sich auch die in der Vergangenheit liegende, etwa bei Abraham, Isaak und Jakob vorliegende Kontinuität nur als eine aktuell gefügte Häufung von „diskontinuierlichen“ Berufungsbegebnissen darstellen.

Diese negative Kehrseite würde in der Tat „logisch“ postuliert werden müssen. Doch wäre es unsachgemäß, sie gleichberechtigt neben die andere Seite, nämlich die des Kontinuums, zu stellen. Denn sie ergibt sich nur bei einer Blickweise, die der Sache, um die es hier geht, nicht angemessen ist. Das punktuelle Bild der

gottmenschlichen Gemeinschaft ergibt sich nämlich dann, wenn man die ontische Struktur des menschlichen Subjekts beobachtet: wenn man jene Gemeinschaft (und folglich auch den Glauben, der dieser Gemeinschaft korrespondiert), im Hinblick auf die Manifestationen beobachtet, die sich im Inner-Ich zeitigen: im Hinblick z. B. auf die Entscheidung, die immer neu gefällt werden muß und also auch verfehlt werden kann, im Hinblick auf die Anfechtung, die ständig überwunden werden muß, aber darum auch über mich triumphieren kann, im Hinblick auf den Glauben als täglich mir gestellte Forderung, die erfüllt und darum auch geleugnet werden kann. Bei dieser Blickweise in me ipsum löst sich die Kontinuität des Ich und also auch die Kontinuität des Ich als einer keine ktisis in eine Summe von Punkten auf, die sich diskontinuierlich zueinander verhalten.

Was wir so mit dem Begriff der Diskontinuität mehr nach der erkenntnistheoretischen Richtung formulierten, heißt „theologisch-existenziell“: Verzweiflung, und heißt „perspektivisch“: peccator in re. Die Betrachtung coram me ipso nimmt mir meine *Identität*: nämlich meine Identität mit der Gerechtigkeit Christi. Sie nimmt mir meine *Kontinuität*: nämlich mein Gestellensein auf die Treue Gottes. Damit stellt sie mich auf „mein“ Tun und den unberechenbaren „Augenblick“: d. h. sie nimmt mir den Trost der mir in Ewigkeit zugesprochenen, vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 4) zugesagten und im jüngsten Gericht bewährten (Joh. 5, 24) Kindschaft. Die Kontinuität des Ich wird nur sichtbar, wenn wir dieses Ich von Gott her sehen, der es als ein zur Gemeinschaft mit sich Berufenes setzt. Und zwar gründet diese Kontinuität genauer gesagt in der Verheißung Gottes und in der Treue, mit der er zu seiner Verheißung steht. *Die Kontinuität der menschlichen Person „ist“ (!) die Kontinuität der Treue Gottes.* In diesem Sinne ist der paulinische Satz zu verstehen (Phil. 1, 6): daß, der in uns angefangen hat das gute Werk, es auch vollenden werde. Anfang und Vollendung unserer Gemeinschaft und also ihre Kontinuität liegen in der Verheißung Gottes. Von hier aus wird deutlich, warum man von der Diskontinuität dieser Gemeinschaft (z. B. vom punktuellen Charakter unserer Entscheidung) niemals als einer gleichberechtigten „negativen Kehrseite“ sprechen kann. Dieses logische Postulat der

Negation ist falsch. Es läßt sich auch genau sagen und begründen, *warum* es falsch ist. Darum ist die Logik keineswegs dabei aufgehoben (das sei zu denen gesagt, denen etwas an dieser Seite der Korrektheit liegt). Jenes Postulat ist nämlich *darum* falsch, weil es mit der Abstraktion arbeitet, als seien *erstens* Gott und Mensch zwei gleichberechtigte Partner, so daß man dies Verhältnis gleicherweise von jedem der beiden Partner aus beobachten könnte; und als könne man *zweitens* Gott durch den Begriff der Person „definieren“ und ihn deshalb als auctor von ständig offenen Entscheidungen, als Träger einer zu jeder Unberechenbarkeit fähigen Entscheidung verstehen. Aus beiden Mißverständnissen ergibt sich dann, daß man – im Namen der Gleichberechtigung des menschlichen Partners und im Namen der Unberechenbarkeit Gottes – die Diskontinuität und Punktualität der keine ktisis annehmen muß.

Demgegenüber wäre zu sagen:

1. Wenn ich das gottmenschliche Verhältnis vom Menschen und seinen ontischen Zuständen her sehe und wenn ich *dann* allerdings nur Diskontinuität wahrnehme, dann begeben mich in die grundsätzlich falsche Perspektive, nämlich in die der incurvitas; und sie ist – wie gesagt – *falsch*, weil mir die jener Perspektive zugrunde liegende Koordination von Gott und Mensch verboten ist, weil sie eine unerlaubte logische Abstraktion wäre.

2. Wenn ich Gott durch den Begriff der Person definieren will, – statt daß ich mir umgekehrt das, was „Person“ in diesem Zusammenhange allein heißen kann, durch Gottes in Christus vollzogene Selbsterschließung sagen lasse –, wird Gott als Träger unberechenbarer Entscheidungen zum Urheber der Punktualität. Er selbst hat sich aber in seiner Selbsterschließung als den „treuen Gott“ kundgetan, der zu seiner gnädigen Berufung steht. Luther hat ganz in diesem Sinne die Kontinuität der gottmenschlichen Gemeinschaft und damit implizit auch die Kontinuität der menschlichen Person bestimmt, wenn er sagt: „Wo Gott oder mit wem er redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewiß unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen

an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle.“<sup>5</sup>

Hier wird am Grenzbegriff der Unsterblichkeit deutlich gemacht, wie sich die Kontinuität der menschlichen Person selbst durch den *Tod* hindurch hält; aber höchst charakteristischerweise weicht diese Bestimmung der Kontinuität grundsätzlich ab von der Blickweise des Ontologismus, der jene Kontinuität durch eine unzerstörbare „unsterbliche“ Seelensubstanz garantiert und gegeben sieht; höchst charakteristischerweise besteht jene Kontinuität vielmehr in der *Geschichte mit Gott*, die um Gottes Treue willen niemals mehr abreißen kann. Solange ich diese Treue glaubend im Auge behalte und nicht auf dem ontischen proprium meiner selbst stehe, ist meine Kontinuität auf der Horizontalen gegeben. Und daß es eine Kontinuität der Kirchengeschichte gibt – von den Patriarchen und Propheten an bis zu der Gemeinde des Jüngsten Tages – liegt *einmal* darin, daß Gott „ist, der er ist“, d. h. daß er *treu* war, *treu* ist und *treu* sein wird; und es liegt *ferner* daran, daß es immer eine glaubende Gemeinde gegeben hat und geben wird (was selbst wieder in der Verheißung gründet, daß die Pforten des Hades die Gemeinde – und d. h. zugleich: ihren Glauben – nicht überwältigen dürfen).

Die Bestimmtheit der Person durch die Gemeinschaft mit Gott, durch das *alienum* der *justitia Dei*, kann also keinesfalls eine *Aufhebung* der menschlichen Person bedeuten. Das haben wir nunmehr festgestellt, indem wir die verschiedenen Gefährdungen des Personseins prüften, wie sie durch das „Sein in der Relation“ gegeben zu sein schienen. Folglich wird man auch dem katholischen Argument nicht beipflichten dürfen, daß die menschliche Person, wenn sie gewahrt bleiben sollte, auch als Träger von ontischen Eigenschaften, z. B. als Träger eines infundierten habitus angesehen werden müsse, daß sie also ein eigenständiges proprium besitzen müsse und daß sie nicht *nur* als „Sein in der Relation“ verstanden werden dürfe. Die reformatorische Lehre vom Menschen besteht vielmehr darauf, daß Gott, der die gottmenschliche Gemeinschaft gründet, auch deren Subjekt *bleibt*, d. h. daß seine Gnade, die den Menschen beruft,

<sup>5</sup> WA 43, 481, 32.

auch wirklich *seine* Gnade bleibt, und daß sie nicht in Form einer *infusio* zum habitus des *Menschen* wird – wie das die katholische Theologie von dem weitaus größten Bereiche der Gnade (nämlich von der *gratia creata*) behauptet. Ehe wir nunmehr diese Wandlung der Gnade von einer Eigenschaft Gottes in eine Eigenschaft des Menschen in der katholischen Theologie prüfen, mußten wir die eigene Position befestigen: Wir mußten erstens feststellen, wieso beim reformatorischen Personbegriff wirklich das *alienum* Gottes gewahrt bleibt und jene Wandlung in das *proprium* des Menschen hinein also *nicht* stattfindet; und wir mußten zweitens feststellen, wieso von diesem *alienum* her wirklich der Personcharakter des Menschen gewahrt bleibt, und warum wir also dem Katholizismus nicht werden zugestehen dürfen, daß er sich im Namen dieser Person (d. h. im Namen der *humanitas!*) gegen ihre angebliche „punktuelle Verflüchtigung von seiten der Reformatoren“ wehrt<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> [Eine ausführliche Darstellung der Imago-Dei-Lehre findet in der Theologischen Ethik des Verfassers statt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1965. Anm. d. Hrsg.]



Münchener Theologische Zeitschrift. 2 (1951), S. 52—76. (Wiederabgedruckt in: Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für L. Jaeger u. W. Stählin. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; Kassel: Johannes Stauda-Verlag. 1963, S. 23—57.)

## DIE BIBLISCHE LEHRE VON DER GOTTEBENBILDICHKEIT DES MENSCHEN

VON GOTTLIEB SÖHNGEN

*Qui ergo vult discere quaerat scientiam in fonte, scilicet in sacra Scriptura, quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum: nec apud Summas magistrorum, quia illi ab originalibus (Sanctorum) traxerunt, originalia autem a sacra Scriptura. Unde dicit Augustinus (Ep. 82 c. 1 n. 3) quod ipse decipi potest et alii; sed ibi est fides tanta, ubi non potest esse deceptio. Et hoc dicit Dionysius de Divinis Nominibus (c. 1 § 2) quod „nihil assumendum est, nisi quod ex eloquiis sacris divinitus nobis est expressum“.*

Bonav., In Hexaem. coll. 19, 7

### *Die katholische Einheit von kirchlicher und biblischer Lehre*

Der katholische Glaube hält daran fest, daß die biblische Lehre über einen Glaubensartikel stete Gegenwart ist in seiner Verkündigung durch die Kirche. Auch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen begegnet uns in der katholischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aus diesem kirchlichen Sachverhalt ergibt sich für die katholische Theologie die Weise ihres Vorgehens: sie kann die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht anders entfalten, als daß sie die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen darstellt; und sie kann aber auch die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nur so darlegen, daß sie sichtbar macht, wie sich in der katholischen Lehre die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausdrückt.

Ich beginne damit, daß ich sofort das nenne, was für die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen am meisten bezeichnend ist: Die geltende katholische Lehre kennt zweierlei

Gottebenbildlichkeit im Menschen, ein natürliches und ein übernatürliches Gottebenbild im Menschen. Es scheint auch die Ansicht zu sein, in der diese katholische Lehre sprachlich und sachlich abseits von der entsprechenden biblischen Lehre gegangen ist. Und so treten wir hier vor das Grundproblem der katholischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

### Erstes Hauptstück

#### *Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Alte Testament*

Die katholische Lehre sieht die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen besonders im Alten Testament ausgesprochen, die übernatürliche Gottebenbildlichkeit dagegen vor allem im Neuen Testament. Ich werde darum so vorgehen, daß ich zunächst die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in einigen Thesen entfalte und deren biblische Rechtfertigung aus dem Alten Testament versuche.

#### I. Der Mensch ist von Gott nach dessen Bild und Gleichnis erschaffen

Der Vulgatatext von Gen. 1, 26a lautet: et ait (Deus): Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Wenn wir den hebräischen Urtext wortgetreu ins Deutsche übersetzen, so besagt die Stelle: „Und es sprach Gott: Laßt uns einen Menschen machen nach Unserm Bild wie etwas, das Uns gleicht!“ Und Gen. 1, 27 fährt fort: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos. „Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bild, nach dem Bilde Gottes schuf Er ihn; als Mann und als Weib schuf Er sie.“ Auf Grund dieser biblischen Aussage sind wir berechtigt zu lehren: Der Mensch ist ein gottähnliches Abbild seines Schöpfers. Aus dem Geist des Alten Testamentes gewinnt die Gottebenbildlichkeit des Menschen den großen Sinn: Der Mensch ist nicht aus sich selbst zu verstehen; das

Wesen des Menschen greift über ihn hinaus auf seinen Schöpfer. Es liegt nicht im Menschen selbst beschlossen, sondern in seiner Beziehung zu seinem Schöpfer, in seiner Gottähnlichkeit.

## II. Die Bibelverse Gen 1, 26a und 1, 27

bezieht die katholische Lehre auf das natürliche Gottebenbild des Menschen

Das sei der Wortsinn und die nächstliegende Bedeutung der beiden Verse. Der Mensch ist als solcher ein Ebenbild Gottes. Ebenbild Gottes zu sein, das kommt der gottgeschaffenen „Natur“ des Menschen zu.

Damit sind der katholischen Theologie zwei Aufgaben gestellt, nämlich erstens die allgemeine Aufgabe, den Begriff des Bildes zu bestimmen, und zweitens die besondere Aufgabe, zu erklären, wieso die menschliche Natur ihrem Schöpfer ähnlich sei wie ein Abbild seinem Urbilde. Auf beide Fragen soll uns der maßgebendste Lehrer der Kirche, der heilige Thomas von Aquin antworten.

1. *Imago est similitudo ex alio expressa ad imitationem alterius.* In der Theologischen Summe behandelt Thomas die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der quaestio 93 der pars prima. Dort wird der Bildbegriff also bestimmt: *imago est similitudo ex alio expressa; imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius* (S. theol. I 93, 1). Dies erläutert der Kommentator im 7. Bande der Deutschen Thomas-Ausgabe (München 1941), Adolf Hoffmann, also (275): „Nach Thomas gehört zu einem Bilde im Vollsinn: 1. Ähnlichkeit, und zwar Artähnlichkeit oder wenigstens Ähnlichkeit in einem untrüglichen Zeichen der Art (in den die Arteigenschaften anzeigenden Umrissen, wie es 282 heißt); es gehört dazu 2. die Ursprungsbeziehung und schließlich muß 3. die Ursprungsweise so sein, daß sie von sich aus auf Verähnlichung abzielt.“ Wenn auch „Bild“ eine besonders geartete Ähnlichkeit besagt, so genügt doch zu einem Bilde „Ähnlichkeit“ mit dem Urbilde; Gleichheit ist nicht erfordert. *Aequalitas autem non est de ratione imaginis* (S. theol. I 93, 1). Der Mensch ist selbstredend ein unvollkommenes Ebenbild Gottes und so ein Abbild, das dem göttlichen Urbild nur ähnlich, und nicht gleich ist.

2. *Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Geistnatur des Menschen.* Dies drückt der kurze Prolog zum Zweiten Teil der Theologischen Summe also aus: „Wie der Damascener sagt (lib. II Fidei orthod. cap. 12), ist der Mensch nach dem Ebenbild Gottes gemacht. Mit Ebenbild wird hier das Verstandhafte, Wahlfreie und Selbstmächtige gemeint (*homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*). Bisher ist vom Vorbilde, nämlich von Gott, und von dem, was aus der göttlichen Macht gemäß Seinem Willen hervorging, gehandelt worden. Nun bleibt übrig, Gottes Ebenbild zu betrachten, das heißt den Menschen, insofern auch er Ursprung seiner Taten ist, da er mit freiem Willen begabt und seiner Taten mächtig ist.“

Hier stehen wir ein erstes Mal vor der entscheidenden Frage: Mit welchem biblischen Rechte wird das Gesagte gelehrt? Mit welchem biblischen Rechte erblickten die katholische Kirche und ihre Theologie die im Schöpfungsbericht verkündete Gottebenbildlichkeit in der Geistnatur des Menschen? Auch die katholische Exegese sieht sich der Schwierigkeit gegenüber, daß der Schöpfungsbericht die Tatsache der Gottebenbildlichkeit des Menschen klar und deutlich ausspricht, über das Wie oder den Inhalt aber schweigt oder bloße Andeutungen macht. Der Schriftbeweis kann deshalb höchstens mittelbar geführt werden. Beschränken wir uns auf den Schöpfungsbericht, so läßt sich etwa folgendermaßen schlußfolgern. Nach Gen. 1, 26b soll der Mensch über alle anderen Geschöpfe herrschen. Diese Aussage ergeht im Anschluß an Gottes Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 26a). Der Mensch wird in Gottes Schöpfung als Gottes Bild hineingestellt, als Bild des Allherrschers, das den Schöpfergott in Seiner Herrscherwürde hienieden vertreten soll. Solches kann und tut der Mensch aber, weil er die anderen Geschöpfe, insbesondere die Tiere überragt. Und er überragt sie durch seinen Geist. Also ist es die Geistnatur, die eigentlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausmacht. Da sich der menschliche Geist im menschlichen Körper ausdrückt, so drückt sich die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes allerdings auch im menschlichen Körper aus, so in seiner aufrechten Gestalt und seinem herrscherlichen Gange. Dennoch erblickten die Theologen

folgerichtig im Körper des Menschen kein „Bild“, sondern bloß eine „Spur“ Gottes, ein *vestigium Dei*.

Wie Gen 1, 26, so verbindet auch der 8. Psalm die Gottähnlichkeit des Menschen mit seiner Herrscherstellung unter den andern Geschöpfen. „Betracht' ich Deinen Himmel, die Werke Deiner Finger, den Mond mitsamt den Sternen, die Du schufest, / was ist da der Mensch, daß Du noch an ihn denkst? Und was ein Menschenkind, daß Du dich um es sorgst? / Und doch hast Du ihn nur ein wenig unter Gott gestellt, hast ihn gekrönt mit Hoheit und Würde (mit hoheits- und machtvолlem Ansehen). / Du machtest ihn zum Herrscher über die Werke Deiner Hände, Du legtest alles unter seine Füße, / das Kleinvieh und die Rinder alle, sowie das Wild des Feldes, / die Himmelsvögel und die Meeresfische und alles was durchzieht die Meeresspfade“ (Ps 8, 4–9). Gott ist der Herrscher am hohen Himmel und auf der ganzen Erde (Ps 8, 2), und Er herrscht auch über uns Menschen (Ps 8, 3. 5). Aber auch der Mensch ist von Gott bestellter Herrscher in Gottes Schöpfung. Darin ist der Mensch seinem Gott und Schöpfer ähnlich. Und diese Gottähnlichkeit hat ihren tragenden Grund in der Geistnatur des Menschen, was freilich der Psalmist nicht sagt, was aber der Theologe mit Hilfe der philosophischen Vernunft erschließt. Der Hebräerbrief deutet zwar den 8. Psalm messianisch auf den Jesus, der ob Seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist (Hebr 2, 6–9). Aber das ist kein *sensus litteralis*, sondern ein *sensus accommodatus per extensionem specificantem*.

Wir werden später sehen, daß sich aus dem Neuen Testament ein anderer und wirksamerer Schriftbeweis dafür erbringen läßt, daß die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Geistnatur wurzelt.

### III. Das natürliche Gottebenbild im Menschen ist unverlierbar

Der Mensch hat es auch nicht durch den Sündenfall verloren. Denn auch im Sündenstande bleibt der Mensch Gottes Geschöpf und ein Mensch. Gehört die natürliche Gottebenbildlichkeit zur Natur

des Menschen als solchen, und besteht sie in der Geistnatur des Menschen, so würde ihr Verlust den Verlust des wesentlichen Menschseins bedeuten, wogegen die Erfahrung spricht.

Diese Aussage wiegt schwer; an ihr wird offenbar, worin die Lehre von einer natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen ihr dogmatisches Schwergewicht hat. Selbst die gefallene Menschenatur ist noch Gottes Ebenbild in einem natürlichen Sinne und mithin auf Gott ausgerichtet. Was mit dem letzten gemeint ist, wird freilich erst von Aussagen im Neuen Testament ganz ersichtlich.

Wiederum stehen wir vor der entscheidenden Frage: Mit welchem biblischen Rechte wird das Gesagte gelehrt? Mit welchem biblischen Rechte erklären katholische Kirche und katholische Theologie vom natürlichen Gottebenbild im Menschen, es sei unverlierbar und nicht durch die Sünde verlorengegangen? Um in dieser Frage richtig voranzuschreiten, will der Unterschied zwischen Erkenntnis- und Seinsordnung beachtet werden. In der Seinsordnung gilt: Gibt es im Menschen ein Ebenbild Gottes, das zur Natur des Menschen als solchen gehört, so kann es nicht verlorengehen. In der Erkenntnisordnung gilt umgekehrt: Gibt es im Menschen ein Ebenbild Gottes, das nicht verlorengegangen ist, so muß es zur Natur des Menschen als solchen gehören und darf mithin ein natürliches Ebenbild Gottes heißen. Ein natürliches Ebenbild Gottes ist weniger ein biblischer Befund als vielmehr ein theologischer Begriff, mit Hilfe der philosophischen Vernunft erschlossen. Falls jedoch die Bibel bezeugt, daß im Menschen etwas nicht verlorengegangen ist, das mit seiner Gottebenbildlichkeit zu tun hat, folgern wir aus dieser Tatsache das Dasein eines natürlichen Gottebenbildes im Menschen. Daß der Mensch auch Gottebenbildliches besitzt, das er nicht verloren hat, diese Tatsache läßt sich erst vom Neuen Testament her sicher aufweisen; die einschlägigen Aussagen des Alten Testaments sind nicht eindeutig. Immerhin scheinen sie mehr für den Nichtverlust als für den Verlust jenes Ebenbildes zu sprechen, das im Schöpfungsbericht (Gen. 1, 26) gemeint ist. Zum mindesten dürfte das Ebenbild nicht völlig erloschen, wenn auch geschwächt sein. — Der katholische Exeget wird im wesentlichen seine Ansicht bestätigt finden, wenn er im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament (II) liest,

was von Rad über Gottebenbildlichkeit im Alten Testament sagt: „Davon, daß die Gottebenbildlichkeit für den Menschen nunmehr verloren sei, weiß das AT nichts. P (der Priesterkodex) legt ja gerade Wert auf die Feststellung, daß die Gottebenbildlichkeit Adams auf Seth übergegangen ist; immerhin ist das ständige Abklingen der hohen Lebensalter bei den Urvätern (P) nichts anderes als die theologische Aussage über einen Verfall der ursprünglichen Lebenskräfte des Menschen und seines gottgegebenen Habitus. Eben dieser Verfall kann nach alledem, wie wir oben die Gottebenbildlichkeit gedeutet haben, nicht ohne Bezug auf sie verstanden werden.“ Die Stelle über Seth lautet: „Das ist die Urkunde der Geschlechterfolge Adams: Damals als Gott den Adam schuf, machte Er ihn als Gottes Ebenbild. Einen Mann und ein Weib schuf Er sie und segnete sie und rief ihren Namen Mensch, damals als sie geschaffen wurden. Und Adam war hundertdreißig Jahre alt, da zeugte er einen Sohn nach seinem Bild wie etwas, das ihm gleicht; und er rief seinen Namen Seth“ (Gen 5, 1–3). Seth wird von Adam nach dem Bild und Gleichnis Adams gezeugt, wie Adam selbst von Gott nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde. Das besagt doch wohl ungezwungen: Der erste Mensch gibt seine vom Schöpfer empfangene Gottebenbildlichkeit an seine Nachkommen weiter. — In der Satzung des noachitischen Bundes heißt es: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll weiter durch Menschen vergossen werden; denn zum Gottesbild hat er den Menschen gemacht“ (Gen 9, 6). Sinnvoll ist diese Begründung des Verbots doch nur wenn das Gottesbild noch im Menschen vorhanden ist. Dann besagt die Begründung: Wer dem Leben eines Menschen nachstellt, der vergreift sich an einem Bilde Gottes und tritt so Gott selbst zu nahe. Zu beachten ist auch der Zusammenhang, in welchem dieses Verbot und seine Begründung erscheint. Alle Geschöpfe sind von Gott in des Menschen Hand gegeben (Gen 9, 2), ausgenommen der Mensch selbst (Gen 9, 5). Menschenleben gilt anders als Tierleben; denn der Mensch trägt Gottes Ebenbild. Wie im Schöpfungsbericht, so steht auch in der noachitischen Bundessatzung die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 9, 6) ganz in der Nähe seiner Herrscherstellung (G 9, 1–3 und 9, 7). Die Herrscherstellung des Menschen aber wird neu ausgesprochen; sie gilt also noch

und soll weiter gelten, mithin auch die sich in ihr kundgebende Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aufs neue bestätigt Gott dem Noë und seinen Söhnen, daß der Mensch über die Erde und ihre Pflanzen und Tiere weiterhin herrschen und solcherweise weiterhin seinem Schöpfer ähnlich und sein Lebensblut für seine Mitmenschen unantastbar sein soll. Fast ist man versucht, an eine klassische Stelle in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ zu erinnern: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst“ (87). Dieser Ausspruch Kants dürfte sich in der Verlängerung und Vergeistigung jener biblischen Linie bewegen. — Mit den Aussagen des Schöpfungsberichts (Gen 1, 26. 27) und der noachitischen Bundessatzung laufen gleich die Aussagen, wie sie bei Sirach 17, 1–4 und besonders im 8. Psalm über die Gottebenbildlichkeit und Herrscherstellung des Menschen getroffen werden. Den 8. Psalm haben wir bereits herangezogen. Sir 17, 1–4 lautet: „Der Herr erschafft aus Erde einen Menschen und wandelt ihn zur Erde wieder. Zählbare Tage, eine Frist verlieh Er ihnen, verlieh die Herrschaft ihnen über das, was auf ihr ist, bekleidet sie mit angemessener Stärke. Nach Seinem Bilde schuf Er sie und legte Furcht vor ihnen auf alles Fleisch, so daß sie herrschen über Tiere, über Vögel.“ — Wie freilich der 8. Psalm die vom Schöpfer kommende Größe und Gottähnlichkeit des Menschen auf dem Untergrund seiner Nichtigkeit vor Gott schildert, so weiß auch Jesus Sirach um die Hinfälligkeit und Nachtseite menschlichen Daseins und gibt ihr beredten Ausdruck (40, 1–6): „Große Mühsal ist für jeden Menschen bestimmt, ein schweres Joch lastet auf den Adamskindern vom Tag des Austritts aus dem Mutterschoße bis zum Tag der Heimkehr zu unser aller Mutter. Ihr Denken, das Sinnen ihres Herzens und all ihr Reden bis zum Tage ihres Todes, angefangen vom hoch auf dem Throne Sitzenden bis zum Niedrigen in Staub und Asche, vom Purpur- und Tiaraträger bis zum Mann im rauhen Fell, ist nichts denn Zorn und Eifersucht, Sorge und Schrecken, Todesfurcht, Groll und Hader; gar auf dem Ruhelager verwirrt der nächtliche Schlaf den Sinn. Nur wenig Ruhe, fast wie nichts, wird ihm; fortwährt das Sinnen im Schlafe, wie am Tage. Die

Traumgesichte schrecken ihn, wie wenn er aus der Schlacht entflohen.“ Der Mensch ist zwar noch immer Gottes Ebenbild; aber solche Hoheit des Menschen geht zusammen mit seinem abgrundtiefen Elend.

Aus der geraden Linie all jener alttestamentlichen Aussagen fällt heraus die Aussage im Weisheitsbuche (2, 23–25): „Zur Unvergänglichkeit (*ἐπ' ἀφθαρσίᾳ*) schuf Gott den Menschen und machte ihn zu Seines eigenen Wesens Bild. Doch durch des Teufels Neid ist in die Welt der Tod gekommen, und ihn erfahren die, welche jenem angehören.“ Hier wird, wohl nicht ohne den Einfluß griechischen Denkens, die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Unvergänglichkeit des Menschen gesehen. Luther übersetzt geradezu: „Gott hat den Menschen geschaffen zum ewigen Leben.“ Und folgerichtig wird in den beiden folgenden Versen der Verlust jener göttlichen Gabe ausgesprochen und als Ursache des Verlustes der Neid des Teufels angegeben. Der Verlust trifft jedoch nur die Sippschaft des Teufels, die Gottlosen, von denen es heißt, daß sie Gottes Geheimnis nicht kennen und keine Hoffnung haben auf den Lohn für ein heiliges Leben (Weish 2, 22). „Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand, und keine Qual kann sie berühren . . . Denn wurden sie nach Menschen Ansicht auch gezüchtigt, so war doch ihre Hoffnung von Unsterblichkeit erfüllt“ (Weish 3, 1. 4). „Ist doch des Gottlosen Erwartung wie die vom Wind getragene Spreu und wie ein dünner Schaum, vom Sturm gejagt. Wie Rauch vom Winde wird sie verweht und geht vorüber wie die Erinnerung an einen Eintagsgast. Doch die Gerechten leben immerdar. Ihr Lohn ist bei dem Herrn, beim Höchsten ihre Fürsorge“ (Weish 5, 14. 15). Dreierlei wird im Weisheitsbuch über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgesagt: sie besteht in der Unvergänglichkeit; der Teufel hat sie geraubt; die Gottlosen gehen ihrer verlustig, während die Gerechten an ihr teilgewinnen. Hier begegnet uns im Alten Testament ein deutlicher Hinweis auf eine Gottebenbildlichkeit, die nicht zur Natur des Menschen gehört, da diese Gottebenbildlichkeit vertan werden kann, ohne daß der Mensch aufhört, von Natur ein Mensch zu sein. Diese Gottebenbildlichkeit ist nicht gottgeschaffene Natur, sondern gottgeschenkte Gabe, die zur menschlichen Natur hinzukommt

als etwas das nicht in der Natur als solcher angelegt und angefordert ist.

#### IV. Der christliche Theologe vermag die natürliche Gottebenbildlichkeit immer erst von der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit her einsichtig zu machen,

und niemals umgekehrt die übernatürliche Gottebenbildlichkeit von der natürlichen her. Denn die übernatürliche Gottebenbildlichkeit ist in der natürlichen Gottebenbildlichkeit weder angelegt noch angefordert. Und es gibt in der Heilsordnung, wie sie ihr Urheber nun einmal verwirklicht hat, zu keiner Zeit eine in sich vollendete und aus sich verstehbare natürliche Gottebenbildlichkeit. Das heißt weiterhin: Die Aussagen des Alten Testaments lassen sich klar und deutlich machen erst von den Aussagen des Neuen Testaments her. Auch bei der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt: In veteri Testamento novum latet, et in novo vetus patet, wie Augustin sagt (Quaest. in Heptat. II q. 73).

Damit sind wir an die Stelle gekommen, da wir uns dem Neuen Testament und der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen zuwenden müssen. Denn die Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der im Neuen Testament die ausdrückliche Rede geht, ist die Gottebenbildlichkeit, die von der katholischen Kirche und Theologie als übernatürlich bezeichnet wird. Inwiefern auch das Neue Testament Licht fallen läßt von der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit auf die natürliche Gottebenbildlichkeit, wird einen weiteren, dritten Gegenstand unserer Untersuchung bilden.

#### Zweites Hauptstück

##### *Das Neue Testament und die übernatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen*

Die Aussagen des Neuen Testaments über die Gottebenbildlichkeit des Menschen lassen sich in drei Hauptgedanken ordnen.

I. An der Spitze muß der Satz stehen:  
Christus ist das Ebenbild Gottes

Denn alle neutestamentliche, christliche Aussage über den Menschen ist eine Aussage über Christus oder von Christus her.

Was heißt es nun, daß im Neuen Testament Christus und zuerst Christus das Ebenbild Gottes genannt wird? Das Neue Testament trifft darüber folgende Bestimmungen.

1. *Jesus Christus war und ist in Gottes Gestalt* (ἐν μορφῇ θεοῦ); und es ist kein Beuteanspruch des Räubers, wenn Er beansprucht, zu sein wie Gott (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ). Denn wäre Sein Gottgleichsein der Anspruch eines Gottesräubers, dann würde Er auch die Beute wie ein Räuber gierig festhalten und sich ihrer nicht entäußern, wie Er es aber tat, da Er Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich ward (Phil 2, 6.7). In dieser großen Aussage des Philipperbriefes wird zwar Christus nicht ausdrücklich Ebenbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) genannt, wie es 2 Kor 4,4 und Kol 1,15 geschieht; aber die Sache selbst, die mit Ebenbild Gottes gemeint ist, wird so stark wie nur möglich ausgesprochen. Statt ἐν μορφῇ θεοῦ könnte es, durchaus paulinisch, ἐν δόξῃ θεοῦ heißen: „In Gottes Gestalt sein“ und „in Gottes Herrlichkeit sein“ sind vertauschbare Begriffe; denn Herrlichkeit ist die Gestalt Gottes, diese ist Herrlichkeitsgestalt. Und so stimmt zu der Aussage im Philipperbrief die Aussage im Hebräerbrief (1,3) über den Sohn Gottes, daß er Abstrahl seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens ist (ἀπαύγασμα καὶ χαρακτήρ). Im Begriffsfeld des Ausdrucks εἰκὼν ist δόξα einer der nächstliegenden Ausdrücke.

2. *In der angeführten Stelle aus dem Hebräerbrief (1,3) wird die Gottebenbildlichkeit von dem ausgesagt, welcher der Sohn ist.* Den „Erstgeborenen“ führt der Vater in die Welt ein (1,6), wie im Morgenland der neue König in seine göttliche Würde und Herrschaft eingesetzt und auf den Thron erhoben wurde und die Anbetung seiner Diener entgegennahm. Der „Sohn“ aber ist der, welchen Gott zum Erben über alles gesetzt, durch den Er auch die Welten geschaffen hat (1,2) und der das Weltall trägt durch sein mächtiges Wort (1,3). Das berechtigt uns, die Gottessohnschaft für eine Inhaltsbestimmung der Gottebenbildlichkeit des Christus zu

halten. Der, welcher Sohn Gottes ist, ist Ebenbild Gottes, Abstrahl Seiner Herrlichkeit und Abdruck Seines Wesens. Der Sohn ist hoch erhoben über die Engel, wie Sein Name, den Er als Erbteil erhielt, den ihrigen überragt (1,4). Während die Engel vor Gott „stehen“, „sitzt“ der Sohn Gottes zur Rechten der Majestät in den Höhen (1,3). Und der Sohn ist wie Gott ewig; Himmel und Erde werden vergehen und altern wie ein Kleid; Er aber bleibt derselbe und Seine Jahre hören nicht auf (1,10–12). Der „Sohn“ ist also Gott gleich. Darum deutet der Hebräerbrief auch den Psalm 8 messianisch auf Christus den Sohn (Hebr 2,6–9), jenen Psalm, der von der Gottähnlichkeit des Menschen kündigt im Sinne der Schöpfungsaussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 26.27. Der Psalm 8 ist uns begegnet als das Lied auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dem Sohne Gottes gebührt die Herrschaft über das All und der Sieg über Tod und Teufel, insbesondere kommt Ihm das Hohepriestertum unter den von Ihm erlösten Brüdern zu (Hebr. 2,5–18). Und ob dieser Herrschaft und Herrlichkeit ist der Sohn das Ebenbild Gottes, wie auch der 8. Psalm die Gottähnlichkeit des Menschen als dessen Herrscherstellung unter den anderen Geschöpfen beschreibt.

Mit dem Hebräerbrief treffen sich in dieser Sache die Briefe an die Kolosser und an die Römer. Auch der Kolosserbrief sagt von dem, welcher der „geliebte Sohn“ heißt (1, 15), aus: „Er ist das Ebenbild (εἰκὼν) des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der Schöpfung“ (1, 15). Die Erstgeburt verleiht aber das Anrecht auf die Herrschaft im Königshaus und Königtum. Der Römerbrief (8, 29) spricht darum von Christus als dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“, nämlich unter denen, die Gott vorher bestimmt hat, daß sie gleichgestaltet werden Gottes Bilde, das der Sohn Gottes ist. So begegnen uns auch hier die Sohnschaft und ihr Herrschaftsrecht als Inhaltsbestimmung der Gottebenbildlichkeit des Christus. Er ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, damit Er in allem den Vorrang habe. Denn es hat Gott gefallen, die ganze Fülle in Ihm wohnen zu lassen und durch Ihn alles mit Sich zu versöhnen, indem Er Frieden stiftete durch das Blut Seines Kreuzes – durch Ihn zu befrieden alles auf Erden und im Himmel (Kol 1, 16–20). „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit sozusagen leibhaftig“ (2, 9).

3. In alldem, was wir namentlich aus dem Kolosserbrief über Christus gehört haben, erscheint Christus als der neue, himmlische Adam, der im Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefes (15, 45–49) dem ersten, irdischen Adam gegenübergestellt wird. Wie aber der erste Adam ursprünglich nach Gottes Bild geschaffen und in die Herrlichkeit des paradiesischen Daseins versetzt war, bis er durch seine Sünde die paradiesische Gottähnlichkeit verlor, so steht der zweite Adam, Christus, wieder da als der ursprüngliche Mensch und noch viel herrlicher als dieser; denn in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottebenbildlichkeit leibhaftig – so dürfen wir das Sätzlein des Kolosserbriefes sinngemäß abwandeln. „Es ward der erste Mensch, Adam, (bloß) zum lebenden Seelwesen (Gen 2, 7), der letzte Adam (aber) zum lebensschaffenden Geist“, wie es 1 Kor 15, 45 heißt. Der neue Mensch, Christus, ist Geistmensch; und so trägt Er das Bild des Geistgottes. Auch im Epheserbrief wird Christus ausdrücklich der neue Mensch genannt (2, 15). Der neue Mensch ist aber nach Eph 4, 24 und Kol 3, 10 der Mensch, der nach Gott geschaffen ist oder nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert wird. Freilich kann in beiden Stellen der „neue Mensch“, den anzuziehen der Apostel uns mahnt, schwerlich einfach als Christus gedeutet werden, da in diesem Falle der Apostel von Christus das Geschaffen-sein aussagen würde, wenn auch eine durchaus mittelbare Beziehung auf Christus nicht auszuschließen ist und aus der Fortsetzung von Kol 3, 10 in Vers 11 nahegelegt wird, der in den Namen Christus ausklingt. Das ist aber auch für unseren jetzigen Gedankenzug nicht nötig. Es gelten die beiden biblischen Aussagen: Christus ist der neue Mensch; der neue Mensch ist ein Mensch nach dem Bilde Gottes. Daraus folgt: Christus ist auch als der neue Mensch das Ebenbild Gottes.

4. Weil Christus im besagten Vollsinn Gottes Ebenbild ist, so ist er auch schlechthin der Offenbarer Gottes. Der Ausdruck „Gottes Ebenbild“, von Christus ausgesagt, liegt im Begriffsfeld des sich offenbarenden Gottes. Im Hebräerbrief schließt sich die Aussage über die Gottebenbildlichkeit des „Sohnes“ unmittelbar an die Aussage über die Gottesoffenbarung im „Sohne“ an. „Vielmals und vielfacherweise hat vor Zeiten der Gott zu den Vätern geredet in den Propheten, jetzt am Ende der Tage redete Er zu uns in einem, der

Sohn ist. Ihn hat Er zum Erben des Alls eingesetzt, wie Er auch durch Ihn die Welt geschaffen hat. Er ist der Abstrahl Seiner Herrlichkeit und der Abdruck Seines Wesens“ (1, 1–3). Und im Kolosserbrief (1, 15) darf und muß die über Christus ausgesagte *imago Dei invisibilis* verstanden werden als *visibilis imago Dei invisibilis*: Christus ist sichtbares Bild des unsichtbaren Gottes. *Eikon* darf hier geradezu mit „Verbildlichung“ wiedergegeben werden: In Christus verbildlicht sich für uns der unbildliche, unsichtbare Gott. Christus ist nicht bloßer Bote einer an Ihn ergangenen Offenbarung Gottes, sondern Er und Er allein ist Selber Offenbarung Gottes. Gott offenbart sich, heißt bei Paulus und Johannes: Gott macht Sein Bild sichtbar, das auf dem Antlitz Seines Sohnes leuchtet. Dieses offenbarende Amt der Gottebenbildlichkeit Christi hat seinen *locus classicus* in 2 Kor 4, 3–6. Die Verse lauten: „Wenn indes wirklich unsere Heilsv Verkündigung verhüllt ist, so ist sie nur bei denen verhüllt, die verlorengelassen, bei den Ungläubigen, deren Sinn der Gott dieser Welt verblendet hat, damit ihnen nicht erstrahle der Lichtglanz der Frohbotschaft von der Herrlichkeit des Christus, der das Ebenbild Gottes ist. Denn nicht uns selbst verkünden wir, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns aber als eure Diener um Jesu willen. Denn der Gott, der sprach: *Aus Finsternis scheine hell Licht*, Er hat in unseren Herzen hell Licht scheinen lassen, damit strahlend aufgehe die Erkenntnis der Herrlichkeit des Gottes auf dem Antlitz Christi.“ Wenn wir also Christus sehen, dann sehen wir das Bild Gottes und in dem Bild Gottes den Gott selbst. In diesem Zeugnis reicht der Apostel Johannes dem Apostel Paulus die Hand. Die gewaltige Aussage, die Jesus von Sich selbst macht, lautet im Johannesevangelium (14, 6–10): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater als durch Mich. Hättet ihr Mich erkannt, so würdet ihr auch Meinen Vater kennen. Von nun an werdet ihr Ihn kennen, und ihr habt Ihn gesehen. Darauf sprach Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns. Jesus erwiderte ihm: so lange bin Ich bei euch, und du kennst Mich noch nicht? Philippus, wer Mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (vgl. 12, 45). Wie kannst du da sagen: Zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, daß Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist? Die Worte, die Ich zu euch rede, rede Ich nicht von Mir selbst; und die Werke

wirkt der Vater selbst, der in Mir bleibt. Glaubet Mir, daß Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist. Wenn nicht, dann glaubet doch um der Werke selbst willen.“ „Gott hat keiner jemals geschaut; der Eingeborene, (der) Gott (ist), der im Schoße des Vaters ist, Er brachte die Offenbarung (ἐξείνος ἐξηγήσατο).“ Wir tun diesem Schlußsatz des Prologs zum Johannesevangelium (1, 18) keine Gewalt an, wenn wir ihn von Paulus her lesen: Gott hat keiner jemals geschaut; der Eingeborene, Gottes Ebenbild, der im Schoße des Vaters ist, Er brachte die Offenbarung. Bereits bei den Synoptikern Matthäus (11,27) und Lukas (10,22) bezeugt Jesus von sich: „Niemand kennt den Sohn als der Vater; und auch den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.“

Die neutestamentliche εἰκών ist mithin, was wohl zu beachten ist, eindeutig ein Begriff der Offenbarungsgeschichte. Mögen die Ausdrücke, wie ἀπαύγασμα und χαρακτήρ im Hebräerbrief, aus der hellenistischen Umwelt entlehnt sein, so geht es dennoch beim neutestamentlichen Bildbegriff nicht um ein philosophisches Verständnis des Menschenwesens, nicht einmal um die metaphysische Wesenheit des Gottmenschen, sondern um das heilsgeschichtliche Handeln des sich offenbarenden Gottes. Immer erst von der heilsgeschichtlichen Bedeutung eines solchen Begriffs wie *eikon* kann seine metaphysische Gewichtsfülle theologisch angegangen werden. *Eikon* ist Erscheinung oder Offenbarung Gottes und Seiner Macht, die in die Geschichte hineinwirkt und mitten in ihr eine Geschichte von Gott her, nämlich Heilsgeschichte macht. *Eikon* ist allererst ein Kraft- und Tatbegriff, kein Wesensbegriff. Die *eikon* west darin, daß sie ihre Macht erweist, das heißt die Macht und Herrlichkeit Gottes offenbart. In der ostkirchlichen Verehrung und Auffassung der Ikone, der Christusikone und der Heiligenikonen, ist etwas lebendig geblieben vom biblischen Bildbegriff. Der Bilderstreit bewegte die ostkirchliche Frömmigkeit und Glaubenswissenschaft so tief, weil er ein Streit um die Offenbarung selbst war, um ihre fortwirkende Gegenwartigkeit. Aus den Ikonen Christi und Seiner Heiligen strahlt dem Ostchristen noch immer entgegen der Lichtglanz der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi und Seiner Heiligen.

Ebenbild Gottes, von Christus ausgesagt, betrifft also nicht nur

das Verhältnis des Sohnes zum Vater, sondern ebensosehr das Verhältnis des Sohnes und in Ihm des Vaters zu uns Menschen. Damit stehen wir vor dem zweiten Hauptsatz, in welchem darzulegen ist, was die Gottebenbildlichkeit Christi für die Gottebenbildlichkeit des Menschen, zumal des Christenmenschen bedeutet.

II. Dadurch und allein dadurch, daß wir gleichgestaltet werden Christus, dem Ebenbild Gottes, werden wir ein neuer Mensch, der nach dem Bilde Gottes neugeschaffen ist

Belegt ist dieser grundlegende Sachverhalt durch Röm 8, 29 und 2 Kor 3, 18 in Verbindung mit Kol 3, 10 und Eph 4,24.

In ihrem nächsten Zusammenhang lauten die Stellen:

Röm 8, 28–30: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten gereichen, denen die nach der Vorherbestimmung berufen sind. Denn die Er sich zum voraus ersah, die hat Er auch vorherbestimmt, daß sie gleichgestaltet dem Bilde Seines Sohnes werden, damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei. Die Er aber vorherbestimmt hat, die hat Er auch berufen; und die Er berufen hat, die hat Er auch gerechtfertigt; die Er aber gerechtfertigt hat, die hat Er auch verherrlicht.“

2 Kor 3, 18: „Wir alle aber schauen wie im Spiegel mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn und werden in dasselbe Bild umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn, welcher der Geist ist, geschieht.“ Was bereits aus diesem Verse 3, 18 sich versteht, wird durch die bald folgenden Verse 4, 4–6 vollends gesichert: Das Herrlichkeitsbild, in das wir schauen wie in den klaren Spiegel eines reinen Antlitzes und in das wir umgestaltet werden, ist Christus. Er ist, wie 4, 4 sagt, das Ebenbild Gottes. Und in dem Spiegelbild, das Christus in Seiner Herrlichkeit ist, auf dem Antlitze Christi erstrahlt uns die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, wie 4, 6 die Gedanken von 3, 18 und 4, 4 ausgipfeln läßt.

Kol 3, 9–11: „Zieheth aus den alten Menschen samt dem, was er treibt. Zieheth an den neuen Menschen, der zu (rechter) Erkenntnis erneuert wird, nach dem Bilde dessen, der ihn (den neuen Menschen) geschaffen hat. Da (im Stand des neuen Menschen) gilt nicht mehr



Griechen und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar und Szythe, Sklave und Freier, sondern alles und in allem ist Christus.“

Eph 4, 22–24: „Legt ab samt seinem früheren Lebenswandel den alten Menschen, der zugrunde gerichtet wird in seinen trügerischen Begierden. Erneuert euch vielmehr in eurer geistig seienden Gesinnung und ziehet an den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit.“ Die wahre, das heißt gottgemäße und gottgeschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit erscheint in dieser Briefstelle als die gottähnliche „Gestalt“ des neuen Menschen.

Der Epheser- und der Kolosserbrief bezeichnen zwar das Gottesbild, nach dem der neue Mensch neugeschaffen wird, nicht als den Christus. Der Epheserbrief sagt denn auch nicht, der neue Mensch sei nach Christus, sondern er sei nach Gott geschaffen (4, 24). Aber beide Briefe lassen keinen Zweifel darüber, daß wir nur dann nach Gott, wenn wir nach Christus gebildet sind. Nach dem Epheserbrief ist der Mensch ohne Christus auch der Mensch ohne Gott (2, 12), und so ist er eben der alte Mensch; der neue Mensch, der nach Gott gebildete Mensch ist auch der mit Christus lebendig gemachte Mensch (2, 4). „Gottes Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott im voraus bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln.“ Dieser Vers 2, 10 steht in nächster Verwandtschaft mit den Versen Eph 4, 24 und Kol 3, 10, die uns mahnen, daß wir den neuen, nach Gott und von Gott gebildeten Menschen anziehen sollen. Und der Kolosserbrief läßt uns in Christus an jener Fülle der Gottheit teilnehmen, die in Christus ganz und sozusagen leibhaftig wohnt. Wir dürfen also Eph 4, 24 und Kol 3, 10 deuten: Ziehet an den neuen Menschen, der nach Christus und so nach Gott geschaffen ist. Mit Röm 8, 4 und 9 können wir dies auch so ausdrücken: Das neue Leben des neuen Menschen ist ein Wandel nach dem Geist; der Geist ist aber der Geist Gottes so gut wie der Geist Christi. Der neue Mensch ist der Geistesmensch; denn in ihm wohnt der Geist Gottes, und er hat den Geist Christi.

Heben wir die wichtigsten Merkmale hervor, die sich über unsere neue Gottebenbildlichkeit gewinnen lassen aus den Paulustexten!

1. Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen ist eine Christus-ebenbildlichkeit. Daraus folgt: Was den Inhalt der Gottebenbildlich-

keit des Christus ausmacht, das läßt sich auf die Gottebenbildlichkeit des Christmenschen übertragen, wenn auch im durchaus abgeleiteten Sinne. Christus ist der Sohn Gottes; auch wir sind Söhne Gottes, zwar nicht von Natur, aber durch Gnade, das heißt durch die Annahme an Sohnesstatt. Christus der Sohn ist der Erbe; auch wir die Gottessöhne sind Erben Gottes und Miterben Christi unseres Bruders. Christus ist erhöht und verherrlicht; auch wir werden mit Christus verherrlicht werden. Christus herrscht; auch wir werden mit Christus herrschen.

Röm 8, 14–17: „Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wieder zu fürchten, sondern ihr habt empfangen den Geist der Annahme an Sohnesstatt, in welchem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis zusammen mit unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir nämlich mit Christus leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden.“ „Die Gott vorherbestimmt hat, daß sie gleichgestaltet dem Bilde Seines Sohnes werden . . . die hat Er auch berufen und gerechtfertigt und verherrlicht“ (Röm 8, 29.30). Wie die ganze Schöpfung seufzt und in Geburtswehen liegt bis jetzt, so seufzen auch wir jener Erlösung entgegen, in der wir befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens hin zur „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21–23). „Wenn durch die Sünde des Einen der Tod herrschte durch den Einen, werden um vieles mehr die, welche die Fülle der Gnade und der Rechtfertigungsgabe empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesus Christus“ (Röm 5, 17; vgl. auch Apk 20, 4.6). Zu Röm 8, 14–17 findet sich im Galaterbrief die gleichlautende Stelle 4, 4–7: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte der Gott Seinen Sohn, den vom Weibe Geborenen und unter das Gesetz Gestellten, damit Er die unter dem Gesetze Stehenden erlöse und damit wir die Annahme an Sohnesstatt empfangen. Weil ihr nun Söhne seid, sandte der Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater! Also bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn, dann aber auch Erbe durch Gott.“

2. Die Christus- und Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen hat den Grund ihres Seins und Tuns im Besitz des Heiligen Geistes;

denn dieser ist der Geist Gottes und der Geist Christi. Wenn die katholische Lehre die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Geistnatur bestehen läßt, so erblickt dieselbe katholische Lehre mit dem Neuen Testament die übernatürliche Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen darin, daß in ihm der Heilige Geist wohnt und wirkt. Der Mensch ist ein Geistwesen wie Gott und solcherart gottähnlich; und das ist er in der Schöpfungsordnung durch den geschaffenen Menschengestalt und dessen Anlagen und Kräfte und in der Erlösungsordnung durch den ungeschaffenen Gottesgeist und dessen Gnaden und Gaben.

Die neutestamentlichen Belege finden sich vor allem in den bereits angeführten Paulustexten Röm 8, 14–17 und Gal 4, 4–7 in Verbindung mit Röm 8, 8–11. Hier heißt es: „Die ihr Sein im Fleische haben, können Gott nicht gefallen. Ihr aber habt euer Sein nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt – und wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht Sein eigen. Ist hingegen Christus in euch, so ist zwar der Leib dem Tode verfallen wegen der Sünde, der Geist aber ist Leben wegen der Gerechtigkeit. Und wenn der Geist dessen, der den Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird Er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch Seinen Geist, der in euch wohnt.“ Dreierlei wird hier über den „Geist“ gesagt: Der Geist Gottes wohnt in uns; der in uns wohnende Geist Gottes ist der Geist Christi, den wir haben, so daß wir Christus angehören; der in uns wohnende Geist Gottes und Christi ist das Leben unseres Geistes, durch das wir gerecht sind und Gott wohlgefallen, und Er wird auch unseren sterblichen Leib wieder lebendig machen. Und das steht in jenem 8. Hauptstück, das im Vers 29 davon spricht, daß Gott uns für die Gleichgestaltung mit dem Bilde seines Sohnes vorherbestimmt hat.

3. *Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen verwirklicht sich in seiner Erkenntnis und Liebe Gottes, die uns durch den Heiligen Geist mitgegeben ist.* Erkenntnis und Liebe sind hier im biblischen Begriff zu nehmen. Und so ist zu beachten, daß beide untrennbar zusammengehören. – Die wahre Erkenntnis Gottes ist nicht ohne Liebe Gottes. Gott recht erkennen, heißt in biblischer Sicht zugleich: Gott in Wort und Tat anerkennen, Ihn verehren und Ihm danken

(Röm 1, 21). Die Wahrheit, die aus Gott ist, wird nur so erkannt, daß sie getan wird. „Wer Böses treibt, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht . . . ; wer aber die Wahrheit tut, kommt an das Licht . . .“ (Jo 3, 20.21). Denn Erkenntnis Gottes und Seiner Wahrheit ist Erkenntnis des Willens Gottes, und zwar solche Erkenntnis, die den Willen Gottes anerkennt und geschehen läßt. – Und die Liebe Gottes ist nicht ohne Erkenntnis Gottes. Die Liebe Gottes streckt sich aus nach der Schau Gottes; vollendet sich die Liebe Gottes, so geht sie in die Schau Gottes über, in die schauende Liebe und in die liebende Schau (1 Kor 13, 8–13). „Die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, kennt Gott nicht; denn Gott ist Liebe“ (1 Jo 4, 7.8). Unter Liebe Gottes verstehen wir, vor allem mit Paulus und Johannes, die Liebe, die uns Gott in seinem Sohne erzeigt hat (1 Jo 4, 9) und die in unseren Herzen ausgegossen ist durch den uns gegebenen heiligen Geist (Röm 5, 5); in dieser Liebe von Gott her sind wir mit Christus und Gott vereinigt (Röm 8, 28–39), so daß wir Gott und den Nächsten lieben (1 Jo 4, 19–21). – In solcher Erkenntnis und Liebe Gottes wird der Mensch wie Gott, der eitel Wahrheit und Liebe ist, und betätigt sich als Freund Christi und Sohn Gottes, der den himmlischen Vater kennt und liebt. „Seht, welch große Liebe uns der Vater gegeben hat, so daß wir Kinder Gottes genannt werden, und wir sind es. Darum kennt die Welt uns nicht, weil sie Ihn nicht erkannt hat. Geliebte! Jetzt sind wir Kinder Gottes; und noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir Ihm ähnlich sein werden, wenn Er erschienen sein wird. Denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist“ (1 Jo 3, 1.2). Daß wir durch die Erkenntnis und Liebe Gottes Ihm stets ähnlicher werden, das gilt vor allem darum, weil bei der Erkenntnis und Liebe, von der hier die Rede geht, ich so erkenne und liebe, wie ich selber von Gott erkannt und geliebt bin (1 Kor 13, 12; Gal 4, 9). Gott erkennen und lieben, heißt mithin: in Gottes eigene Erkenntnis und Liebe aufgenommen werden, an Gottes eigener Erkenntnis und Liebe teilnehmen, unvollkommen hier und jetzt im Glauben, der nämlich durch die Liebe wirksam ist (Gal 5, 6), vollkommen einst in der Schau. Gott erkennt und liebt mich zuvor und zieht mich in Seiner Erkenntnis und Liebe,

die mich ruft, an Seinen Busen. — Das aber bedeutet: Gott offenbart sich mir; Er offenbart mir Seine Wahrheit und Seine Liebe, und Seine Wahrheit und Liebe ist auch Seine Wahrheit über mich und Seine Liebe zu mir. Gott offenbart mir, wie Er mich kennt und liebt, mich kennt und liebt in Seinem Sohne. In Christus gleicht sich Gott mir an und mich gleicht Er sich an; und so offenbart Gott sich in Christus uns Menschen. Das Bild Gottes, das vom Antlitze Christi in unser Herz hellerscheinend strahlt, ist Offenbarung Gottes; und es verwirklicht sich darum in unserer Erkenntnis und Liebe Gottes.

Die biblische Unterlage für diesen Satz ist uns bereits vertraut von solchen Texten wie Kol 3, 10 und 2 Kor 3, 18—4, 6. Im Kolosserbrief wird ausdrücklich gesagt, der neue Mensch werde nach dem Bilde Gottes erneuert zu (rechter) Erkenntnis. Und auch im Zweiten Korintherbrief wird das Bild des Herrn, in das wir umgestaltet werden, ausgerichtet auf die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitze Christi. Unsere Umgestaltung in das Bild des Herrn vollzieht sich in unserem Schauen der Herrlichkeit des Herrn. — Auch der Apostel Johannes verknüpft unsere Gottähnlichkeit aufs engste mit unserer Erkenntnis und Liebe Gottes, insbesondere mit unserer künftigen Gottesschau. Die Hauptstelle, die sich im Ersten Johannesbrief (3, 1.2) findet, haben wir im Zusammenhang mit diesem Sachverhalt bereits mitgeteilt. Zu erinnern ist aber auch an jene Aussagen Jesu im Johannesevangelium, in denen es heißt, daß wer den Sohn sieht, auch den Vater sieht (14, 6—10; 12, 45), und daß wer den Sohn sieht und an Ihn glaubt, das ewige Leben hat (6, 40.47). Und wie Paulus, so läßt auch Johannes die Erkenntnis und Liebe Gottes uns eingegossen sein durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm 5, 5; 2 Kor 3, 18). „Gott hat keiner jemals gesehen. Doch wenn wir einander lieben, bleibt der Gott in uns, und Seine Liebe ist vollkommen in uns. Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er von Seinem Geiste uns gegeben hat“ (1 Jo 4, 12.13).

4. *Da die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen Christusebenbildlichkeit ist, umfaßt sie den ganzen Menschen, auch seinen Leib, wenn sie auch an diesem sich erst bei der Auferstehung von den Toten erweist.* Die klassische Stelle für diesen Sachverhalt ist Phil 3,

20.21: „Unser Bürgertum ist im Himmel, woher wir auch den Heiland erwarten, den Herrn Jesus Christus; Er wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten und ihn gleichförmig machen dem Leibe Seiner Herrlichkeit, gemäß der Wirksamkeit, mit der Er sich alles zu unterwerfen vermag.“ Und im Auferstehungskapitel des 1. Korintherbriefes heißt es 15, 47—49: „Der erste Mensch (Adam) ist von Erde, irdisch, der zweite Mensch (der letzte Adam) vom Himmel. Wie der irdische (Mensch), so sind auch die irdischen (Menschen); und wie der himmlische (Mensch), so sind auch die himmlischen (Menschen). Und wie wir das Bild des irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen.“ Nach 2 Kor 4, 10.11 ist aber die Gleichgestaltung unseres sterblichen Leibes mit dem verklärten Christus nicht nur himmlische Zukunft, wie sie im Vers 14 erhofft wird; sondern sie ist bereits in dieser irdischen Gegenwart am Werke. „Immerdar tragen wir das Todesleiden des Jesus an unserm Leib herum, damit auch das Leben des Jesus an unserm Leib offenbar werde. Stets werden wir mitten im Leben in den Tod ausgeliefert um Jesu willen, damit auch das Leben des Jesus an unserm sterblichen Leib offenbar werde.“ Der neue Mensch ist in einer ständigen Wandlung begriffen, in einer Wandlung vom Tode zum Leben, von Niedrigkeit zu Herrlichkeit, von Schwachheit zu Kraft; und diese Wandlung tritt an seinem Leib in Erscheinung. „Mag auch unser äußerer Mensch aufgerieben werden, doch unser innerer erneuert sich Tag für Tag“ (2 Kor 4, 16). Und daß der äußere Mensch abstirbt, ist gerade das Zeichen dafür, daß der innere Mensch zu ewigem Leben geboren wird. Denn die Verähnlichung mit dem Herrlichkeitsbild des Christus geht den Weg und den einzigen Weg über unsere Verähnlichung mit den Leiden und dem Tode Christi. Paulus bekennt im Philipperbrief (3, 10—12) von sich: „Erkennen soll ich Ihn (Christus) und die Kraft Seiner Auferstehung und die Gemeinschaft Seiner Leiden, und gleichgestaltet werden soll ich Seinem Tode, wenn anders ich hinkommen soll zur Auferstehung aus den Toten heraus. Nicht als hätte ich es schon im Griff, nicht als wäre ich bereits vollendet, aber ich jage dem Ziele nach, ob ich es wohl ergreifen könnte, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen bin.“ Gerade dadurch, daß wir an den Leiden Christi teilnehmen, wird hienieden Christus an unserem

Leibe verherrlicht, sei es durch Leben, sei es durch Tod; denn für den Christen ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn (Phil 1, 20.21).

Unsere neue Gottebenbildlichkeit durch Gleichgestaltung mit Christus sei noch einmal zusammengefaßt, und zwar in die Gebetsworte des Eph 3, 14–21. Aus der paulinischen *lex orandi* erkennen wir auch hier die paulinische *lex credendi*. „So beuge ich denn meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, von dem jegliche Gemeinschaft, die im Himmel und auf Erden einen Vater hat, ihren Namen empfängt. Er möge euch nach dem Reichtum Seiner Herrlichkeit verleihen, daß ihr durch Seinen Geist mit Kraft gestärkt werdet am inneren Menschen. Christus möge durch den Glauben in euren Herzen wohnen. Möget ihr in Liebe festgewurzelt und festgegründet sein, um mit allen Heiligen zu erfassen die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe (des göttlichen Heilsplanes); dann werdet ihr zugleich erkennen die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt, bis ihr erfüllt seid mit der ganzen Fülle Gottes. Dem aber, der Macht hat, alles zu tun, überschwenglich mehr als wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirksam ist – Ihm sei Ehre in der Kirche und in Christus Jesus für alle Geschlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“ Über unsere neue Gottebenbildlichkeit durch Gleichgestaltung mit Christus enthält dieses Gebet vier Grundgedanken. 1. Gott der Vater will uns teilnehmen lassen am Reichtum seiner Herrlichkeit; wir sollen erfüllt werden mit der ganzen Fülle Gottes. Das heißt: wir werden in unserer Verherrlichung ähnlich der Herrlichkeit Gottes und so Ebenbilder Gottes. 2. Das wird bewirkt an unserem inneren Menschen durch Gottes Geist. 3. Ist aber in uns Gottes Geist am Werke, so wohnt Christus in unseren Herzen durch den Glauben. Denn Er wohnt in uns, so dürfen wir im paulinischen Geiste ergänzen (Röm 8, 9–11), durch Seinen Geist, welcher der Geist Gottes ist. Durch den vom Geiste Gottes uns gegebenen Glauben haben wir den Geist Gottes und durch den Geist Gottes Christus in uns leben. Wie es Gal 2, 20 heißt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.“ 4. Der in uns durch den Glauben wohnende Geist Christi

wirkt sich in uns aus in der Liebe, die zur Fülle der Heilserkenntnis reift, und in der Erkenntnis, die sich mit der unbegreiflichen Liebe Gottes füllt.

Wir bezeichneten unsere Christusebenbildlichkeit bereits immer wieder als die neue Gottebenbildlichkeit. Die Christusebenbildlichkeit macht nämlich aus dem alten Menschen einen neuen Menschen. Dieses Merkmal der Neuheit ist von schwerem Gewicht. Und es verdient in einem dritten Hauptsatz noch eigens aufgestellt und entwickelt zu werden.

### III. Unsere Christus- und Gottebenbildlichkeit ist eine Neuschöpfung, das heißt eine Wiedergeburt aus dem Todesstand der Sünde in den Lebensstand der Gerechtigkeit und Heiligkeit

„Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe Neues ist geworden“ (2 Kor 5, 17). „In Christus Jesus gilt weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern Neuschöpfung“ (Gal 6, 15). Was Paulus Neuschöpfung nennt, das bezeichnet Johannes als Neu- oder Wiedergeburt (Jo 3, 3) und als Geburt aus dem Geiste (Jo 3, 8) oder als Geburt aus Gott (1 Jo 2, 29; 3, 7; 5, 4; Jo 8, 47).

Der Begriff der Neuschöpfung oder Neugeburt schließt eine Reihe von Einzelsachverhalten in sich, die es nun zu erläutern und zu bekräftigen gilt.

1. *Von Natur sind wir alle das gerade Gegenteil von einem Ebenbild Christi und Gottes in dem Sinne, in welchem das Neue Testament von Gottebenbildlichkeit spricht.* Die neue Gottebenbildlichkeit ist also Gnade, das heißt unverdiente Gabe Gottes. Es ist eine übernatürliche, himmlische Gottebenbildlichkeit. Der in Christus nach Gottes Bild neugeschaffene Mensch ist nicht mehr der natürliche, irdische, sondern ein übernatürlicher, himmlischer Mensch.

Der *locus classicus* für diesen Sachverhalt bietet sich uns in Eph 2, 1–10 dar. „Und ihr waret tot durch eure Übertretungen und Sünden, in denen ihr einst wandeltet nach der Weise dieser Weltzeit, nach dem Sinne des Fürsten, der die Obermacht hat (über die

Geister) in der Luft, des Geistes, der anoch wirkt in den Söhnen des Ungehorsams. Unter diesen wandelten auch wir alle in den Begierden unseres Fleisches und vollbrachten die Gelüste des Fleisches und der Sinne; und wir waren von Natur (φύσει) Kinder des Zornes, wie auch die übrigen. Gottes aber, der reich ist an Erbarmen durch Seine übergroße Liebe, mit der er uns geliebt hat, Er hat uns, die wir tot waren durch die Übertretungen, lebendig gemacht mit dem Christus. Durch Gnade (χάρτι) also seid ihr gerettet. Er hat uns in Christus Jesus mitauferweckt und in den Himmel mitversetzt. So wollte Er in der künftigen Zeit den überschwenglichen Reichtum Seiner Gnade und Güte gegen uns erweisen in Christus Jesus. Denn durch die Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben; und das nicht aus euch, es ist Gottes Geschenk; nicht aus Werken, damit sich keiner rühme. Denn Sein Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken; diese hat Gott im voraus bereitet, damit wir in ihnen wandeln.“

Es fragt sich, wie im Vers 3 *physei* zu deuten ist. *Physei* besagt hier denselben Zustand, der bald darauf im Vers 12 als (χωρίς Χριστοῦ) gekennzeichnet wird: „von Natur“ ist gleich „ohne Christus“, „fern von der Gemeinschaft mit Christus“. Der natürliche Mensch ist der Nichtchrist, der Mensch ohne Christus und so der Weltmensch ohne Hoffnung und ohne Gott, das heißt ohne den Gott, der allein in Wahrheit Gott ist, und dieser wahre Gott ist der Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat (Eph 2, 12). Der natürliche Mensch ist der alte Mensch der Sünde und der irdischen Gelüste. Der neue Mensch dagegen ist der Mensch in Christus und so der übernatürliche, in den Himmel versetzte Mensch. Denn sein Sinnen ist nicht irdisch, sondern sein Wandel ist bereits hienieden im Himmel (Phil 3, 19.20). Der neue Mensch trägt nicht mehr das Bild des irdischen Menschen, des ersten Adam, sondern das Bild des himmlischen Menschen, des letzten Adam, der da Christus ist (Kor 15, 49).

Hier zeigt sich, mit welchem Recht die katholische Lehre von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit im Menschen spricht. Sie bezieht nämlich diesen Ausdruck auf das Ebenbild Gottes, das unser Stammvater Adam durch seine Sünde für sich selbst und für alle seine Nachkommen verloren und das uns Christus, der neue Adam,

durch seinen Gehorsam wiederhergestellt hat. Und es ist auch keine Frage, daß der Ausdruck soweit biblisch gerechtfertigt ist, nicht einmal nur der Sache, sondern auch der Sprache nach. Aber das ist nur die eine Seite der katholischen Redeweise von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit. Die andere Seite ist, daß die katholische Lehre von übernatürlicher Gottebenbildlichkeit spricht im Unterschied von natürlicher Gottebenbildlichkeit. Und hier erhebt sich allerdings die Frage, ob das Neue Testament mit seinem Gegensatz von φύσει und ἐν τοῖς ἐργασίαις den katholischen Unterschied einer natürlichen und einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit meint. Jener Abschnitt des Epheserbriefes stellt der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Christen zwar etwas gegenüber, und zwar das, was der Mensch ist von Natur. Aber das natürliche Wesen des Menschen wird in jenem Text hingestellt als der sündige Mensch, der unter der Herrschaft des Fürsten dieser Welt und unter dem Zorne Gottes steht. Der natürliche Mensch enthüllt sich hier als der unnatürliche Mensch. Darum ist im Christen der alte, natürlich-unnatürliche Mensch durch die Taufe getötet und begraben (Röm 6, 3.6); und wir Christen sind aufgefordert, den alten, natürlichen Menschen abzulegen (Eph 4, 22). Hier wird also von dem, was der Mensch ist von Natur, gerade das ausgesagt, was aller Gottebenbildlichkeit, auch einer natürlichen, widerstreitet. Und die katholische Lehre versteht denn auch unter natürlicher Gottebenbildlichkeit des Menschen etwas anderes und gerade etwas anderes, als daß der Mensch naturgemäß ein Sünder und so ein Knecht des Teufels und ein Feind Gottes sei. Die katholische Lehre dürfte mithin noch einen anderen Begriff von Natur des Menschen und von natürlichem Menschen haben als den, der uns in jener Stelle des Epheserbriefes begegnet. Und so ist es in der Tat. Denn nicht nur der alte, sündige, sondern auch noch der neue, gerechtfertigte Mensch besitzt als Ausstattung seines Wesens die *naturalis humanitas*, die theologisch natürliche Gottebenbildlichkeit heißt. „Natur“ und „natürlich“ wird dann nicht mehr in einem biblisch-heilsgeschichtlichen, sondern in einem abstrakt-metaphysischen Begriffe genommen. Der Ausdruck ist nicht mehr des Paulus, sondern des Aristoteles und der Stoa. Aber ein anderes ist die Ausdrucksweise, und ein anderes ist die Sache selbst, die ausgedrückt wird. Und ob nicht doch die Sache

selbst auch im Neuen Testament ihren Platz hat, wird eine Frage bleiben, der wir weiter nachzuspüren haben. Von jenem Text im Epheserbrief läßt sie sich nicht beantworten.

Dennoch haben wir mit dem soeben Gesagten auch in der Sache selbst einen guten Schritt vorangetan. Der sprachliche Ausdruck ist nämlich für die Sache selbst keineswegs nebensächlich. Ein Mißverständnis der Sprache zieht nur zu leicht ein Mißverständnis der Sache selbst nach sich. Auch der katholische Theologe kann und muß auf Grund von Eph 2, 1–3 sagen, daß von Natur der Mensch ein Sünder ist und sich mithin seiner Natur nach in schrecklichster Verderbnis befindet. Auch der katholische Theologe kann und muß so sagen, wenn er die Natur des Menschen im biblischen oder heilsgeschichtlichen Sinne versteht. Dann bedeutet die Natur oder das Wesen des Menschen nicht das, was der menschlichen Natur als solcher zukommt, was ihr also auch noch zukommen muß, daß der Mensch überhaupt ein Sünder werden und sein kann — denn dazu muß er wenigstens ein Mensch und im Besitz und Gebrauch der eigentlich menschlichen Anlagen und Vermögen sein. Nicht in einem solchen Allerweltsverständnis spricht aber hier das Neue Testament von dem, was der Mensch ist von Natur. Das Neue Testament sieht die Natur des Menschen niemals anders, als wie sie in einer bestimmten heilsgeschichtlichen Lage da ist und sich religiös-sittlich betätigt. Und die bestimmte heilsgeschichtliche Lage, in der sich der natürliche Mensch nun einmal wirklich befindet, ist der Stand des gefallen Menschen. Außerhalb der göttlichen Gnade, von Natur weiß dieser Mensch nichts von dem Gott der Verheißungen und den Verheißungen Gottes (Eph 2, 12); so lebt er hoffnungslos und gottlos in dieser Welt, das heißt in dieser finsternen Welt, in der die Macht der Sünde und des Todes allgewaltig herrscht. Kein katholischer Exerzitienmeister und Missionsprediger spricht denn auch anders vom natürlichen Menschen, wenn er nach Prophetenweise ihm sein Sündenelend vorhält und ihn zur Buße ruft. Dann scheut er sich gewiß nicht, den religiös-sittlichen Zustand des natürlichen Menschen in zwei Wörter zusammenzufassen: *grandis ruina*. Dann redet er, wie die katholische Kirche in ihrer Liturgie der Advents- und Fastenzeit den Menschen, der auf seine Natur, statt auf Gott vertraut, zur Einsicht führt mit Sprüchen der Propheten

und der Psalmen und mit den Buß- und Weherufen eines Johannes des Täufers und des Herrn selbst. Und wenn der Papst und katholische Bischöfe an das Dritte Reich und seine „natürlichen Menschen“ den Maßstab des Wortes Gottes anlegten, dann entlarvten sie jene Natürlichkeit, deren sich ihre Lobredner nicht genug rühmen konnten, als das, was sie wirklich war: Unnatürlichkeit und Unmenschlichkeit, erfinderisch in allem Bösen und in jeglichem Lug und Trug, erfinderisch bis zur Erfindung der Todeskammern, in denen angeblich lebensunwerte Menschen massenweise vergast wurden. Aus der prophetischen und neutestamentlichen Sicht wird uns auch die Sprache solcher Kirchenlehrer wie Augustins, Anselms und Bonaventuras keinen Anstoß bereiten. Sie reden vom Neuen Testamente und von dessen heilsgeschichtlichem Menschenbild her über den natürlichen Menschen, nicht oder kaum von einem abstrakt-metaphysischen Menschenbild her, wie es vor allen Aristoteles in seiner Ersten Philosophie als Wesenswissenschaft grundgelegt hatte. Im selben Geist, wie er aus der Schrift und den Vätern zu uns spricht, beginnt der Trienter Kirchenrat seinen Beschluß über die Rechtfertigung und also über die neue Gottebenbildlichkeit (Denz 793): *Primum declarat sancta Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent (Rom 5, 12; 1 Cor 15, 22), facti immundi (Is 64, 6) et (ut Apostolus inquit) „natura filii irae“ (Eph 2, 3), quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati (Rom 6, 20) et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram Legis Moysi inde liberari aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Zu vergleichen ist auch die durchaus an der Bibel ausgerichtete Sprache des Catechismus Romanus in dieser Sache (IV, 11.12).*

Von Natur besitzt also der Mensch nicht die Gottebenbildlichkeit, die er in Christus aus Gnade empfängt. Unsere Christusebenbildlichkeit mit Gott, ist Neuschöpfung. „Neuschöpfung“ besagt aber noch ein zweites: nicht nur was von Natur nicht da ist, wird geschaffen und mithin neu geschaffen; sondern was schon einmal

da war und verloren wurde, wird aufs neue geschaffen. In Christus empfängt aus Gnade der Mensch die Gottebenbildlichkeit wieder, die er von Natur nicht mehr besitzt. Neuschöpfung ist Wiederherstellung oder Erneuerung.

2. *Durch unsere Christusebenbildlichkeit wird die Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt oder erneuert, die Adam im paradiesischen Urstand besaß und die er durch seine Sünde für sich selbst und für alle seine Nachkommen verlor.* Nach allem, was wir über die vorhergehende These ausgeführt haben, können wir den Beweis der zweiten These kurz gestalten. Sie ist mittelbar, freilich auch nur mittelbar, in dem Hauptbeleg eingeschlossen, den wir für die erste These beigebracht haben. Nach Eph 2, 1–3 macht die Sünde den Menschen unähnlich seinem Gott und Schöpfer. Wird in Christus der Mensch von der Sünde befreit, wird er gerechtfertigt, so ist er Gottes Ebenbild. Daraus folgt: Solange der Mensch ohne Sünde in der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes war, solange war er auch jener Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. Vor dem Falle besaß mithin unser Stammvater Adam jene Gottebenbildlichkeit, die er durch den Fall für sich selbst und für alle seine Nachkommen verlor. Ebenso kam nach Röm 5, 12.18 durch des Einen Sünde auf alle Menschen Tod und Verdammnis, und so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung zum Leben. Und Röm 3, 23 heißt es noch beweiskräftiger: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes.“ Wir dürfen mit gutem Recht diesen Vers auch so lesen: Alle haben gesündigt und ermangeln dadurch der Ebenbildlichkeit Gottes. Denn wir haben früher gesehen, daß Paulus zur Ebenbildlichkeit Gottes die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes rechnet.

Wiederum zeigt sich, mit welchem Recht die katholische Lehre von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen spricht. Die Gottebenbildlichkeit, von der das Neue Testament kündigt, ist Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit, die durch die Sünde des Menschen verlorengegangen ist. Was der Mensch aber wie auch immer verlieren konnte, ohne aufzuhören, ein Mensch zu sein, das gehört nicht zu seiner Natur, wenn diese im abstrakt-metaphysischen Sinn genommen wird. Es bleibt die Frage auf dem

Plan, inwiefern diese menschliche Natur in sich und aus sich etwas aufweist, das vom Neuen Testament her als eine gewisse Gottebenbildlichkeit angesprochen werden dürfte. Das Problem muß also aus dem neutestamentlichen Begriff der Gottebenbildlichkeit gestellt werden. Ist dem Menschen nach dem Verlust der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit noch etwas verblieben, das im Neuen Testament zur Gottebenbildlichkeit gezählt wird? Hat der Mensch noch eine Beziehung zu Gott, und zwar eine solche, durch die er seinem Gott ähnlich ist und wird? Vor allem ist zu fragen: Hat von Natur der Mensch noch eine Erkenntnis Gottes und des göttlichen Gesetzes? Denn Erkenntnis Gottes lernten wir als einen ganz wesentlichen Bestandteil dessen kennen, was im Neuen Testament Gottebenbildlichkeit genannt wird. Eine unserer Thesen lautete: Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen verwirklicht sich in unserer Erkenntnis und Liebe Gottes, die uns durch den Heiligen Geist mitgegeben ist. Nun ist der Mensch in der Sünde der Mensch ohne den Heiligen Geist; er ist der aus dem Fleische, und nicht der aus dem Geiste geborene Mensch. So tut sich die Frage auf: Ist dem Menschen, der des Heiligen Geistes ermangelt, noch eine Erkenntnis und Liebe Gottes geblieben, die also nicht vom Geiste Gottes, sondern aus dem eigenen Geist des Menschen stammt? Hat Gott dem Menschen noch eine Möglichkeit geschaffen, Gott und Gottes Gesetz zu erkennen und anzuerkennen, eine Möglichkeit, die von vornherein in der Natur des Menschen und in der ihn umgebenden natürlichen Seinswelt liegt? Es ist hier noch nicht der Ort, die Frage zu beantworten. Die natürliche Gottebenbildlichkeit erscheint vorerst gleichsam am untern Rande der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit.

Denn zuvor ist für die Neuschöpfung oder Wiederherstellung noch die wichtige Zeitfrage zu stellen und zu beantworten. Geschieht die Wiederherstellung der verlorenen Gottebenbildlichkeit in der endgeschichtlichen Zukunft oder auch bereits in der irdischen Gegenwart? Und wenn sie bereits in der irdischen Gegenwart anhebt, so knüpft sich die Frage an, in welchem Maße sie bereits hienieden wirklich wird. Das Neue Testament beantwortet uns diese Zeit- und Maßfrage in zwei Spruchreihen, die einander ein gewisses Widerspiel bilden.

3. Wenn auch die Neuschöpfung und Wiederherstellung unserer Gottebenbildlichkeit erst vollkommen offenbar wird bei der Wiederkunft des Herrn (Phil. 3, 20.21; 1 Jo 3, 2; Röm 8, 18–23), und zwar weit über das hinaus, was durch die Sünde zerstört wurde (Röm 5, 20), so ist der Christ doch bereits hienieden befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes (Röm 7, 4–6; 8, 2), das in unserem Fleische, in meinen Gliedern wohnt (Röm 7, 23); und er wandelt im Geist (Röm 8, 4.9) und so in der Wahrheit der Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4, 24) und in der Neuheit des Lebens (Röm 6, 4). Gott hat uns ins Herz den Geist als Angeld gegeben (2 Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14); wir haben die Erstlinge des Geistes (Röm 8, 23).

„Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit Ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol 3, 4). Derselbe Kolosserbrief sagt im Vers vorher (3, 3): „Ihr seid gestorben, euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott.“ Das heißt: der alte Mensch mit seinen Werken, wie es bald darauf in Vers 9 lautet, ist gestorben; nun lebt ein neuer Mensch, der in Christus nach dem Bilde Gottes geschaffen ist zu wahrer Erkenntnis (3, 10) und in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4.24). Noch ist freilich dies neue Leben des neuen Menschen nicht offenbar, es ist verborgen in der Schwachheit und Niedrigkeit unseres begehrliehen und sterblichen Fleisches; wir tragen diesen Schatz hienieden in irdenen Gefäßen (2 Kor 4, 7). Aber wie unser neues Leben verborgen war mit Christus dem Gekreuzigten, so wird es in seiner ganzen Herrlichkeit auch mit Christus dem Auferstandenen offenbar werden, wenn Christus, unser Leben, in seiner ganzen Herrlichkeit offenbar wird. „Gott hat uns befreit aus der Macht der Finsternis und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt. In Ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden“ (Kol 1, 13.14). „In Ihm habt ihr auch die Beschneidung empfangen, nicht eine solche, die mit Händen vorgenommen worden ist, sondern jene, die im Ablegen des Fleischesleibes besteht, die Beschneidung in Christus. Seid ihr doch mit Ihm in der Taufe begraben worden und in Ihm auferstanden durch den Glauben an die Macht Gottes, der Ihn von den Toten auferweckt hat. Auch euch, die ihr tot waret durch die Sünden und durch euer unbeschnittenes Fleisch, hat Gott mit Ihm lebendig gemacht. Hat er uns doch gnädig alle

Sünden vergeben“ (Kol 2, 11–13). „Einst waret ihr Finsternis, nun aber seid ihr Licht im Herrn. Wandelt als Kinder des Lichtes! Die Frucht des Lichtes ist lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit“ (Eph 5, 8.9). In Christus Jesus ist der alte Mensch mitgekruzigt, mitgestorben und mitbegraben, damit der Leib der Sünde vernichtet werde und wir fürderhin nicht mehr der Sünde als Knechte dienen (Röm 6, 6). Wir sind der Sünde abgestorben, leben aber dem Gotte in Christus Jesus (Röm 6, 11) und wandeln so in der Neuheit des Lebens (Röm 6, 4). „Demnach gibt es keine Verdammnis mehr für diejenigen, die in Christus Jesus sind“ (Röm 8, 1).

Diese Aussprüche Pauli versteht die katholische Lehre im Sinne einer inneren Umgestaltung und Erneuerung des Menschen. Wird der Mensch gerechtfertigt, so werden seine Sünden nicht rein äußerlich zugedeckt, sondern innerlich abgewaschen; der Sünder wird nicht rein äußerlich gerecht erklärt, sondern innerlich gerecht und heilig gemacht. Freilich ist nach derselben katholischen Lehre die Gerechtigkeit, durch die wir gerächt werden, keine Eigengerechtigkeit, das heißt nicht unsere Gerechtigkeit aus unseren Werken, sondern Gottesgerechtigkeit, das heißt die Gerechtigkeit von Gott her und aus der Gnade Christi und unserem Glauben an Jesus Christus. Aber diese Gottesgerechtigkeit bleibt für den, der durch sie gerecht gemacht wird von Gott, keine Fremdgerechtigkeit; sondern mit der Gottesgerechtigkeit werden wir beschenkt und an unserem inneren Geist erneuert, so daß wir wahrhaft gerecht heißen und wahrhaft gerecht sind. Wir nehmen die Gottesgerechtigkeit in uns auf als die unsrige. Der Trienter Kirchenrat erblickt die Formursache unserer Rechtfertigung, und zwar die *unica formalis causa* in jener „*iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit*“, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam *Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult* [1 Cor 12.11], et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem (Denz 799). Und derselbe Kirchenrat verwirft, si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate,



quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei (Denz. 821).

4. Einerseits wohnt also der Geist Gottes und Christi in uns, und wir sind versetzt in das neue Leben des Gottes- und Christusgeistes und Seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Obwohl in uns so der Fleischesleib abgestorben ist und wir nicht nach Fleischesweise kämpfen, so wandeln wir andererseits dennoch im Fleische, in der Anfechtung vom Fleische her. „Im Fleische sein“ und „fleischlich [gesinnt] sein“ oder „nach Fleischesweise leben“, beide Zustände des Menschen sind nach Paulus wohl zu unterscheiden (2 Kor 10, 3). Auch der Christ wandelt hienieden noch im Fleische, das heißt in der Hinfälligkeit und Versuchlichkeit des Fleisches; und er seufzt unter dem Zwiespalt zwischen dem Geist und den Fleischesbegierden. „Gesät wird in Schwachheit, auferweckt wird in Kraft“ (1 Kor 15, 43). Freilich mitten in dieser Schwachheit des Fleisches ist beim Gerechtfertigten das Gesetz und die Kraft des lebendig-machenden Geistes am Werke und vollendet sich (2 Kor 12, 9; Röm 8, 2) in den Früchten des Geistes, so daß wir nicht die Begierden und Werke des Fleisches verrichten (Gal 5, 16–24). „Dennoch ob wir auch im Fleische wandeln, so kämpfen wir doch nicht nach Fleischesweise“ (2 Kor 10, 3).

Der Trienter Kirchenrat sagt dazu (Denz. 192): In renatis nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis [Rom 8, 1] qui vere *consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem* [Rom 6, 4], qui *non secundum carnem ambulant* [Rom 8, 1], sed *veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, indentes* [Eph 4, 22 sqq; Col 3, 9 sq], innocentes, immaculati, puri innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt, *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi* [Rom 8, 17], ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. Quin immo qui *legitime certaverit, coronabitur* [2 Tim 2, 5]. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus *peccatum* [Rom 6, 12 sqq] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum ap-

pellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinatum.

Damit dürfte wohl in den Wesenszügen das entfaltet sein, was das Neue Testament über jene Gottebenbildlichkeit lehrt, die von der katholischen Kirche und Theologie als übernatürlich bezeichnet wird. Ich versuchte einsichtig zu machen, inwiefern die katholische Rede von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit das Neue Testament auf ihrer Seite hat. Dennoch ist das biblische Recht, von übernatürlicher Gottebenbildlichkeit zu sprechen, erst zur Hälfte gesichert. Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit wird nämlich einer natürlichen Gottebenbildlichkeit gegenübergestellt, worauf ich bereits aufmerksam gemacht habe. So müssen wir nun weiter fragen, ob es auch vom Neuen ebenso wie vom Alten Testament her eine natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen gibt, so daß wir im katholischen Sinne übernatürliche und natürliche Gottebenbildlichkeit unterscheiden dürfen. Und was bedeutet beiderlei Gottebenbildlichkeit je füreinander, die natürliche für die übernatürliche und die übernatürliche für die natürliche?

### Drittes Hauptstück

#### *Die natürliche Gottebenbildlichkeit und das Neue Testament*

Wir knüpfen an zwei Thesen an, die sich uns aus dem Neuen Testament ergeben haben. Erstens: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der das Neue Testament ausdrücklich spricht, wirkt sich in der Erkenntnis Gottes aus, und zwar in einer Erkenntnis, die in der Liebe Gottes, im Tun des Willens Gottes ihr inneres Ziel hat. Zweitens: Diese Gottebenbildlichkeit war dem Menschen durch seine Sünde verlorengegangen; der noch ungerechtfertigte Sünder besitzt sie nicht mehr. Es erhebt sich nach der zweiten These die Frage: Ist die Gottebenbildlichkeit ganz verlorengegangen, oder ist ein Rest dem Menschen verblieben? Und das besagt nach der ersten These: Ist die Gotteserkenntnis ganz verlorengegangen, oder ist dem Menschen ein Rest an Erkenntnis Gottes verblieben, und zwar eine restliche Gotteserkenntnis, die in etwa noch den Willen Gottes ver-

antwortlich vernimmt? Ein solcher Rest von Gottebenbildlichkeit des Menschen wäre dann etwas, das dem Menschen in dem zukommt, was er von Natur ist, das heißt, was er auch ohne das Wort und die Gnade Gottes noch bleibt. Der auch im Sündenstand dem Menschen verbliebene Rest an Gottebenbildlichkeit dürfte also eine natürliche Gottebenbildlichkeit genannt werden, und zwar im katholischen Sinne, das heißt im Unterschied von jener Gottebenbildlichkeit, die dem Menschen nicht von Natur eigen ist da er sie verloren hatte, ohne seine menschliche Natur als solche oder im abstrakt-metaphysischen Begriffe zu verlieren. Die Frage nach einer natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen mündet mithin auf dem Boden des Neuen Testaments in die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis. Und falls es diese gibt, so wird klar, mit welchem biblischen Recht die katholische Lehre die also bestimmte natürliche Gottebenbildlichkeit in der Geistnatur des Menschen wesen läßt. Nun ist kaum zu bestreiten, daß im Neuen Testament eine auch den Heiden mögliche und insofern eine natürliche Gotteserkenntnis behauptet wird. Der *locus classicus* dafür ist Röm 1,20. Aber der Streit geht darum, wie diese natürliche Gotteserkenntnis zu deuten und ob sie derart beschaffen sei, daß sie in Richtung auf eine restliche und natürliche Gottebenbildlichkeit verstanden werden dürfte.

Röm 1,20 lautet im nächsten Zusammenhang der Verse 19–25:

„Gottes Zorn wird von Himmel her enthüllt über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit (Gottes) in ihrer Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was sich von dem Gott erkennen läßt, ist in ihnen offenbar; der Gott hat es ihnen geoffenbart. Sein unsichtbares Wesen, Seine ewige Macht und Göttlichkeit ist seit Erschaffung der Welt an seinen Werken geistig zu ersehen, so daß sie unentschuldigbar sind. Denn obwohl sie den Gott nicht erkannten, haben sie Ihn doch nicht als Gott verhehrt, noch Ihm gedankt; sondern sie wurden töricht in ihrem Sinnen und Trachten, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Weise meinten sie zu sein und sind Toren geworden. Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauschten sie mit Abbild und Gestalt von vergänglichen Menschen, von Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Tieren. Darum gab sie der Gott preis den Gelüsten ihres

Herzens, der Unreinheit, so daß sie ihre eigenen Leiber entehrten. Den wahren Gott haben sie mit Götzen vertauscht und die Geschöpfe verehrt und angebetet statt des Schöpfers, der gepriesen ist in Ewigkeit, Amen.“

### I. Der Schöpfergott ist in Seinen Werken offenbar

Wie es eine besondere Wortoffenbarung gibt, die an das auserwählte Volk Gottes ergangen ist, so gibt es eine allgemeine Werkoffenbarung, die sich an alle Menschen und gerade auch an die Heiden wendet. Die Heiden haben nicht die Offenbarung Gottes in Seinem Wort, wohl aber die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung. So haben die Heiden auch nicht das dem Moses von Gott gegebene Gesetz, das geschrieben steht auf den steinernen Tafeln und in der Bundeslade aufbewahrt und in den heiligen Büchern bezeugt wird; die Heiden wandeln ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Israel, fremd dem Bunde der Verheißung (Eph 2, 12). Aber den Heiden hat Gott Sein Gesetz ins Herz gelegt, so daß sie sich selbst Gesetz sind und von Natur die Vorschriften des Gesetzes tun. So heißt es Röm 2, 14–16: „Wenn nämlich die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur (*φύσει*) die Vorschriften des Gesetzes tun so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß das Werk des Gesetzes geschrieben steht in ihren Herzen, indem ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt und die Gedanken untereinander sich anklagen oder entschuldigen, an dem Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen, nach meinem Evangelium durch Jesus Christus.“ Bei dieser Stelle, durch die Röm 1, 20 ergänzt und verdeutlicht wird, begegnet uns *physei* in einer anderen Bedeutung als bei Eph 2, 3. Gegenüber der durchaus heilgeschichtlichen Bestimmtheit des Ausdrucks im Epheserbrief hat *physei* in Röm 2, 14 sozusagen eine neutrale Bedeutung, die ganz in der Nähe des aristotelischen oder vielmehr stoischen Naturbegriffs liegt. Im Sinne des *physei* von Röm 2, 14 spricht die katholische Kirche und Theologie von Naturgesetz, natürlicher Gotteserkenntnis und natürlicher Gottebenbildlichkeit. Dieser Naturbegriff kommt von der Metaphysik des Aristoteles und von der Ethik der Stoa her; aber

Eingang gefunden hat er bereits in den Römerbrief des Apostel Paulus, nicht erst in die Schriften der Apologeten und in die Summen der scholastischen Theologen. Dieser Naturbegriff hat in einer christlichen Theologie also nicht bloß ein sachliches, sondern auch ein gewisses biblisches Daseinsrecht.

II. Dem sachlichen Offenbarsein Gottes in Seiner Schöpfung entspricht auf seiten des Menschen die persönliche Fähigkeit, den Schöpfer aus Seinen Werken wirklich zu erkennen

Das wird im Texte auf zweifache Weise ausgesprochen. Es heißt nämlich erstens, daß die Heiden nicht zu entschuldigen sind, wenn sie gegenüber der Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung tatsächlich versagt haben. Ein Sollen des Menschen setzt aber ein Können des Menschen voraus: Du sollst, also kannst du auch. Das gilt in der Schöpfungs- so gut wie in der Erlösungsordnung. Wenn Gott uns ein Sollen befiehlt, dann gibt er uns auch das Können. Und es heißt zweitens, daß die Heiden tatsächlich den Gott erkannt haben, wenn sie dann auch nicht nach der Erkenntnis Gottes handelten und so in die Finsternis des Götzendienstes abfielen. *Ab esse autem valet conclusio ad posse.*

III. Der Mensch hat die ihm von seinem Schöpfer gegebene Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes in ihr Gegenteil verkehrt

Er ist von dem erkannten Gott abgefallen, hat Ihm nicht die Ehre und den Dank erwiesen, sondern hat sich zu den Geschöpfen niederbeugt und sich in sich selbst verkrümmt, statt sich vor seinem Schöpfer zu beugen. An die Stelle der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes hat er seine eigene Selbstherrlichkeit aufzurichten versucht. Darum hat ihn Gott aber auch sich selbst preisgegeben. Und der von seinem Schöpfer sich selbst überlassene Mensch enthüllt sich als der un- und widernatürliche Mensch. *Aversio a Deo, conversio ad creaturas, perversio naturae:* in dieser Dreiheit faßt sich die abgrundtiefe Herzensfinsternis des von Gott abgefallenen Men-

schen zusammen. Aufs Ganze des menschlichen Sinnens und Trachtens gesehen, gilt der Satz des Augustin: Der Mensch hat von sich selbst nichts denn Sünde und Lüge (In Joann. tract 5, 1 [ML 35, 1414]). Dazu sind die Verse 26–32 in Röm 1 zu vergleichen. So trifft sich Röm 1, 19–25 mit 1 Kor 1, 21, wo es heißt, daß in der Weisheit Gottes die Welt mittels der Weisheit den Gott nicht erkannte.

IV. Vers 20 in Röm 1 hat sein Schwergewicht in dem kurzen Nachsatz: *εις τὸ εἶναι ἀναπολογήτους*

Vers 20 darf nicht von diesem Nachsatz und den weiteren Folgsätzen der Verse 21–25 losgelöst und so zu einem in sich stehenden Philosophem über den Gott in der Natur und die Natur des Menschen verselbständigt werden. Der 20. Vers befindet sich in einem durchaus heilsgeschichtlichen Kontext und ist und bleibt so eine durchaus heilsgeschichtliche Aussage, die heilsgeschichtlich ausgerichtet ist auf den gewaltigen Satz, in welchem die heilsgeschichtliche Lage des Menschengeschlechtes zusammengefaßt wird (3, 23): Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Von Natur hat der Mensch Gottes- und Gesetzeserkenntnis, und er ist so ein natürliches Ebenbild Gottes. Aber diese natürliche Gottebenbildlichkeit verkehrt der Mensch durch seine Sünde geradezu in ihr Gegenteil; ob seiner Sünde kommt der Mensch in seinem Denken und Handeln mit seiner natürlichen Gottebenbildlichkeit gleichsam nicht zum Zuge, das heißt nicht zu Gott. Der sündige und trotz seiner Sünde noch gottähnliche, das heißt auf Gott verantwortlich bezogene Mensch wandelt in einem letzterdings geheimnisvollen Selbstwiderspruch. Aber daß er von Natur Ebenbild Gottes ist und auch noch in all seiner Sünde bleibt, darin ist des Menschen Verantwortlichkeit ausgesprochen. Das Schauerliche in der Lage des Menschen zeigt sich darin: Nur wenn der Mensch von Natur Ebenbild Gottes ist, kann er auch zum Sünder werden; und gerade diese von Gott wegführende Möglichkeit seiner Gottebenbildlichkeit hat der Mensch verwirklicht und verwirklicht er noch immer, solange er unter dem Gesetze der Sünde und des Todes steht. Zu rühmen ist

also da nichts! Du nennst dich stolz ein Ebenbild Gottes, und du entehrst Gott und Sein Ebenbild in dir durch Übertretungen Seines Gesetzes? (vgl. Röm 3, 17. 23).

Wie die Lehre des Apostels Paulus über die natürliche Gotteserkenntnis, so ist auch die entsprechende Lehre der Kirche nicht ein-, sondern zweiseitig. Die von Gott her geschaffene Möglichkeit, aber auch die vom sündigen Menschen verschuldete Fragwürdigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis bildet den Inhalt der einschlägigen Bestimmungen des Vatikanischen Konzils im Kapitel *De revelatione*. Wie in Röm 1 der Vers 20 und die folgenden Verse 21–25 nicht voneinander getrennt gedeutet werden dürfen, so sind auch in der *Constitutio de fide catholica* die beiden ersten Abschnitte des Kapitels *De revelatione* (Denz. 1785 und 1786) stets miteinander zu lesen. Der erste Abschnitt lehrt auf Grund von Röm 1, 20 die grundsätzliche Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis des Schöpfers aus Seinen Werken mittels des natürlichen Lichtes der Menschenvernunft. Der zweite Abschnitt trägt aber der tatsächlichen heilsgeschichtlichen Lage des gefallen Menschen Rechnung und lehrt darum im sachlichen und wörtlichen Anschluß an Thomas von Aquin (S. theol. I 1, 1; S. c. gent. I, 4) eine relative oder moralische Notwendigkeit der besonderen, eigentlich göttlichen Offenbarung, *ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.*

#### Beschluß

*Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit im Glauben an Jesus Christus hebt die natürliche nicht auf, sondern heilt und vollendet das Seinsgleichnis der Schöpfung*

Ich schließe mit dem Urteil Bonaventuras über die philosophische, also über die natürliche Welt- und Gotteserkenntnis: *Sed in his omnibus luxuriata est ratio; luxuriata est metaphysica* (In Hexaëm. collat. V, 21). „Jene Philosophen [gemeint sind die von Bonaven-

tura am höchsten unter den Philosophen geschätzten Platoniker] hatten Straußflügel, weil ihre Affekte nicht geheilt, noch geordnet, noch rechtgemacht waren, was auch allein durch den Glauben geschieht. Daher stellten sie zuerst einen falschen Kreislauf der Glückseligkeit auf, zweitens eine falsche Genügsamkeit der gegenwärtigen Verdienste, und drittens eine dauernde Unverletzlichkeit der inneren Kräfte. In diese drei Finsternisse stürzten sie“ (In Hexaëm. VII, 12). *Fides igitur, purgans has tenebras, docet morbum, causam, medicum, medicinam . . . Fides ergo sola divisit lucem a tenebris. Unde Apostolus Eph 5, 8: Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino . . . Modo sumus in vera luce; non sic illi philosophi qui somniant, qui accipiunt falsa pro veris, ut idolum pro Deo* (In Hexaëm. VII, 13). *Ad Deum nemo intrat recte nisi per Crucifixum, . . . per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum* (Itiner., prolog. n. 3 et 4).

Analogiam entis ergo destruimus per analogiam fidei? Absit: sed analogiam entis statuimus. Jesus Christus est nostra analogia fidei assumens et reparans analogiam entis. Denn redet die Schöpfung selbst nicht mehr zu uns, wenn auch rätselhaft und bruchstückartig, bedeutet sie uns keinerlei Gleichnis auf ihren Schöpfer hin mehr, dann nützt uns das Glaubenswort der Schrift und das menschengewordene Wort Jesus Christus so wenig wie ein Vortrag über Farben dem Farbenblinden. Aber der gefallene und sündige Mensch ist wie einer, der Augen hat zu sehen und doch nicht sieht, und der Ohren hat zu hören und doch nicht hört. So vermögen wir Menschen, wie wir nun einmal durch die Sünde sind, auch die Gleichnis-sprache der Schöpfung nicht mehr recht zu verstehen, ohne daß uns Gottes deutendes Wort zu Hilfe kommt. Erst die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuze Seines Sohnes öffnet die schweren Wolken, die dem Menschen, wie er nun einmal in dieser Welt durch den Sündenfall gestellt ist, die Sonne der Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung verdunkeln. Im Kreuze Christi sind die finsternen, gottfeindlichen Mächte dieser Welt niedergeworfen. Auf dem Antlitze Christi (vgl. 2 Kor 4, 6) und im Anblick des Kreuzes Christi überwinden wir den zwiespältigen, zugleich von Gottes Herrlichkeit erfüllten und von Gottes Gerechtigkeit so wenig zeigenden Anblick der Welt; und wir schauen die Welt wieder als Schöpfung, die voll

ist der Herrlichkeit ihres Schöpfers, und wir warten auf den neuen Himmel und die neue Erde, auf die vollendet neue Schöpfung, in welcher der Mensch auch wieder voll ist von der Herrlichkeit und Ebenbildlichkeit seines Gottes, gerade weil dann „Gott alles in allem sein wird“ (1 Kor 15, 28)<sup>1</sup>.

Benediktinische Monatsschrift [jetzt: Erbe und Auftrag]. 29 (1953), S. 371—400.

## IMAGO DEI

(Gn 1, 26)

VON WIGBERT HESS O. S. B.

### *Einleitung*

Die Frage nach dem Menschen, mit der wir uns im diesjährigen Thomasvortrag\* befassen wollen, ist wohl so alt wie der Mensch selbst. Aber noch nie war sie so brennend wie heute. Die Geschehnisse der vergangenen Jahre, die augenblickliche politische Unsicherheit und besonders die neuentdeckte aber auch kaum in die rechte Ordnung zu bringende Macht über die Materie haben den Menschen fragwürdig gemacht. Die Ungesicherheit der menschlichen Existenz läßt den Menschen neu fragen nach dem Woher und Wohin, nach dem Sinn seines menschlichen Daseins. Er sprengt die Autonomie vergangener Zeiten, flieht aber paradoxerweise zu gleicher Zeit vor Gott, der nun in sein Blickfeld gerät.

Doch wir wollen uns heute nicht damit beschäftigen, was uns die Philosophen, die Weisen dieser Welt, vom Menschen zu sagen haben. Wir wollen Gott selbst im *Wort der Offenbarung* befragen. Und die Antwort, die wir erhalten, ist kurz und bedeutungsvoll: „Lasset uns den Menschen machen als unser Bild, gemäß unserer Ähnlichkeit.“

Der Mensch ist imago Dei. — Dies ist wohl die größte Aussage, die über den Menschen gemacht wurde und gemacht werden kann. Dieses Wort erschließt uns nicht nur den Sinn menschlichen Daseins,

<sup>1</sup> Das hier im „Beschuß“ kurz Zusammengefaßte über das Verhältnis von analogia entis und analogia fidei, von Seinsgleichnis und Glaubenswort habe ich ausführlicher dargelegt in meiner Abhandlung „Die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung“, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, S. 212—234.

\* Weil der heilige Thomas als Patron der kirchlichen Studien verehrt wird, veranstaltet die theologische Hochschule in Beuron alljährlich am Tage seines Gedächtnisses eine Akademie, in deren Mittelpunkt der Vortrag eines der jungen Theologen steht. Der diesjährige Vortrag kommt hier zur Veröffentlichung.  
Die Schriftleitung

es bestimmt auch, um mit Emil Brunner zu sprechen, das Schicksal jeder Theologie<sup>1</sup>.

### Wortklärung

Um den theologischen Inhalt des Gotteswortes, der Mensch ist imago Dei, zu erfassen, müssen wir uns zuerst fragen, in welchem Zusammenhang es gesprochen wurde und uns vor allem um die Bedeutung der einzelnen Worte bemühen.

„Die Hl. Schrift beginnt mit dem Satz: ‚Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.‘ Kurz und mit wichtigen Worten stellt der Hagiograph fest, daß Gott alles, was existiert, geschaffen hat. Nach Gn 1, 2 war die Erde im Anfang *tohu wabohu* . . . Die Gestaltung des von Gott erschaffenen Urstoffes erfolgte durch Gottes Machtspruch in sechs Tagen. Am 1. Tage schuf Gott das Licht, am 2. bildete er das Firmament . . ., am 3. Tage ließ er die Erde aus dem Wasser auftauchen und auf der Erde Pflanzen sprießen, am 4. Tage machte er Sonne, Mond und Sterne, am 5. Tage schuf er die Wassertiere und die Lufttiere, am 6. Tage machte er die Landtiere<sup>2</sup> und dann sprach Gott: „Lasset uns den Menschen machen als unser Bild, gemäß unserer Ähnlichkeit, und er soll herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles, was sich da regt auf der Erde. Da schuf Gott den Menschen als sein Bild. Als Bild Gottes schuf er ihn. Als Mann und als Weib erschuf er sie.“

Schon der Textzusammenhang zeigt uns, daß der Mensch Abschluß und Höhepunkt der sichtbaren Schöpfung ist. Ehe wir aber den Text theologisch auswerten, wollen wir zunächst den philologischen Befund klar herausstellen.

Das Wort Elohim, das in unserem Textzusammenhang für Gott gebraucht wird, ist vielleicht eine Erweiterung des gemäinsemitischen Gottesnamens El, der „Starker“ bedeutet<sup>3</sup>. Der Gebrauch des

<sup>1</sup> E. Brunner, *Zwischen den Zeiten* 1929, 264; vgl. ders. *Der Mensch im Widerspruch*, 1941<sup>3</sup>, 82 f.

<sup>2</sup> Heinisch, P., *Geschichte des AT* (1950) 10.

<sup>3</sup> „Elohim wird entweder als Weiterbildung des Gottesnamens El aufgefaßt und dieser wird abgeleitet von 'ul oder 'alah = stark sein oder

Plurals „Elohim“ statt des Singulars „El“ weist darauf hin, daß Gott die Fülle der Macht in sich trägt<sup>4</sup>. Bei unserem Text kommt die Personalität Gottes durch das Sprechen Elohims deutlich zum Ausdruck. Elohim ist also der machtvoll wirkende persönliche Schöpfer-Gott.

Der Text, mit dem wir uns jetzt näher beschäftigen wollen, heißt: „Lasset uns den Menschen machen als unser Bild, gemäß unserer Ähnlichkeit, na' asä adam b'salmenu kidmutenu.“

Wie sind die Pluralformen des Verbs „na' asä“ und der Suffixe von „säläm“ und „d'mut“ zu verstehen? Die Ansicht, daß dies ein polytheistisches Element ist, läßt sich wegen der starken Bekämpfung des Polytheismus nicht halten. Die Pluralformen wären dann von dem strengen monotheistischen Verfasser sicher aus dem Text beseitigt worden<sup>5</sup>. Der Pluralis majestaticus ist nach Dillmann und

von 'ul = vorne sein (also der Erste, der Führer) oder von 'alah = einem Ziel zustreben (also = Ziel) oder 'ill (arab.) = Bindung (bindende Macht); oder elohim wird von 'alah = Scheu haben, hergeleitet.“ (J. Schildenberger, *Die Religion des AT*, in: *Christus und die Religionen der Erde* (herausg. Fr. König) Bd. III, 475; vgl. Heinisch, *Theologie des AT*, 13; Quell, in *ThW III*, 85 f.)

<sup>4</sup> Man hat früher aus der Pluralform elohim (= Gott) auf ursprüngliche Vielgötterei bei den Israeliten geschlossen. Doch die Verwendung der entsprechenden semitischen Pluralform zur Bezeichnung eines einzelnen Gottes, bzw. des Pharaos in den Tafeln von El-Amarna und Boghazkoi (alte Hettiterhauptstadt) und in den Ras-Schamra-Texten zeigt, daß bereits in der Zeit Moses dieser Plural Singularbedeutung hatte. Der Plural steigert den Grundbegriff, wie er auch bei den Namen ‚der Heilige‘ (= Gott, Spr. 9, 10; 30, 3) und ‚Herr‘ (vgl. Is 19, 4) vorkommt.“ (J. Schildenberger, a. a. O. 475, vgl. ders. *Der Eingang zur Heilsgeschichte BM* 1952, 195). Zum Gebrauch des Wortes Elohim für heidn. Götter: vgl. Ex. 15, 11; Ps. 97, 9; 135, 5; 2. Chr. 25, 14.20; Jer. 43, 12 u. ö. Diese sind vor Jahwe Nichtse: Jer. 10, 6; Ps. 97, 7.

<sup>5</sup> Daß der Verfasser des Schöpfungsberichtes ein strenger Monotheist war, wird auch von den liberalen protestantischen Exegeten zugegeben. Vgl. E. König, *Die Genesis* 1919, 153, der gegen Gunkel darlegt, daß es sich nicht um eine „Nachwirkung eines ursprünglichen Polytheismus“ handelt. (s. auch Proksch, *Genesis* 1913, 424; Das nordhebr. Sagenbuch der Elohimquelle S. 199.)

Gunkel vor der Perserzeit noch unbekannt<sup>6</sup>. Da im Text des Schöpfungsberichtes, der eine literarische Einheit bildet, nirgends von Engeln die Rede ist, dürfte hier auch kaum Gott die Engel anreden<sup>7</sup>. Der Plural Elohim zieht zwar oft auch die Pluralform seiner Attribute, der Suffixe oder des Verbs nach sich, doch kommt er in unserem Zusammenhang immer nur mit einer Singularform vor<sup>8</sup>. Deshalb dürfte wohl die Pluralform psychologisch als Selbstauforderung zu klären sein. „Gott tritt sich selbst als Auftraggeber und Auftragnehmer gegenüber.“<sup>9</sup> Grundlage für unsere Ansicht ist

<sup>6</sup> H. Gunkel, Genesis, Göttingen 1910, 111. Vgl. Genesius-Kautsch, Hebr. Grammatik, 1902 (27. Aufl.) 124 g.

<sup>7</sup> (in Ps. 8) „Angeredet ist in ihm Jahwe; trotzdem heißt es von Menschen, er sei weniger geringer gemacht als ‚Elohim‘. Das heißt doch, daß die Gottebenbildlichkeit nicht direkt auf Jahwe, sondern auf die ‚Engel‘ bezieht. So ist es nun auch in V. 26: Der merkwürdige Plural (Lasset uns) soll verwehren, die Ebenbildlichkeit allzu direkt auf Gott, den Herrn, zu beziehen. Gott schließt sich mit den himmlischen Wesen seines Hofstaates zusammen und verbirgt sich doch auch wieder in dieser Mehrzahl“ (vgl. Gn. 3, 22, wo dieser Plural unvermittelt wiederkommt; Hofstaat: 3. Kg. 22, 19 f.; Job. 1; Is. 6), so von Rad, Genesis, Göttingen 1949 I, 45 f. Ebenso: Proksch z. St.; König, a. a. O. 154 sagt zu dieser Meinung: „Durch das ‚Lasset uns machen!‘ kann sich Gott nicht mit den Engeln zusammenfassen, die in 3, 22 J als existierend vorausgesetzt werden und nach Hi. 38, 7 b schon bei der Weltschöpfung ihrem Gotte zujauchzten. Denn zu einer gemeinsamen Aktion fordert Gott an keiner Bibelstelle die Engel auf, weder in 11, 1 J. noch in 1. K. 22, 19–22; Ps. 89, 8; Hi. 1, 6; 2, 1; Dn. 4, 44; 7, 10, vgl. vielmehr die überaus charakteristischen Worte ‚Wen soll ich senden und wer soll uns gehen?‘ (Jes. 6, 8 a), und die Engel stehen überhaupt im AT wesentlich unter Gott (Jes. 6, 2; Hi. 4, 18 wie auch Apk. 22, 9). Die angelische Deutung des faciamus beruht bei Raschi auf der späteren judaistischen Hervorhebung der Engel und bei Philo auf hellenistischer Vermengung Gottes und der Weltkräfte.“

<sup>8</sup> Vgl. 1 Sm. 17, 26.36; Jer. 10, 10; 23, 36. Proksch (Genesis 424) sagt sogar, daß P Elohim immer mit dem Singular verbindet. Dies dürfte Heinisch, das Buch Genesis z. St. übersehen haben.

<sup>9</sup> J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes 1950, 112 f.; ders. Der Eingang zur Heilsgeschichte BM 1952, 379 f.; König, a. a. O. 154 f. Heinisch, Genesis z. St. und Junker, Genesis (Echter Bibel) 1949 z. St.

die kohortative Auffassung des Imperfekts „na' asä“, die bei den Verben mit Schluß-h möglich ist<sup>10</sup>.

Die trinitarische Deutung dieses Plurals, die allgemein bei den Vätern üblich war, baut auf diesem Verständnis des Plurals auf<sup>11</sup>.

fassen den Plural als pluralis deliberativus (= als Stilform der Selbstberatung). Diese Deutung kommt der unseren sehr nahe. Doch ist bei dieser Deutung zu beachten, daß bei Gott Beratung, Plan und Ausführung zusammenfallen und der Verfasser dies in anthropomorpher Weise auseinandergefaltet hat.

<sup>10</sup> Vgl. Genesius-Kautsch, a. a. O. § 751; Die kohortative Auffassung des Imperfekts paßt auch sehr gut zu den vorhergehenden Jussivformen (Befehlsformen) der Schöpfungsworte. Der Kohortativ zeigt zudem noch an, daß es sich hier um eine persönliche Tat des Schöpfers handelt, bzw. hebt dies noch besonders hervor. Verstärkt wird dies durch die dreimalige Verwendung von „bara“ in unserem Text.

<sup>11</sup> Die Väter betonen die trinitarische Deutung sehr stark. Gegen die Juden, die diese Stelle auf die Engel beziehen, heben sie hervor, daß der Plural als Anrede des Vaters an den Sohn zu verstehen sei. „Zu den ihn umstehenden Engel soll er gesagt haben: ‚Laßt uns einen Menschen machen.‘ Das ist jüdische Fiktion, eine Erdichtung ihrer Frivolität. Um den Einen nicht annehmen zu müssen, nehmen sie Tausende an. Den Sohn verwerfen sie ... (Basilius, Hexaameron 9, 6; BKV II, 152) vgl. dazu: Barnabasbrief VI, 12 BKV apost. Väter S. 84

Epiphanius, adv. haer. 23, 5 (PG 41, 304)

Cyrill v. Jer. catech. XI, 23 (BKV 176); X, 6 (149)

Chrysostomus, in Gn. hom. 8, 3 (PG 53, 71–72)

Ambrosius, Hexaameron 6, 7 (BKV I, 362)

Augustinus, de trin. I, 7 (BKV XI, 21)

Deutungen auf die Trinität:

Irenäus, adv. haer. IV, 20 (BKV II, 61) V, 1 (BKV II, 154)

Tertullian, adv. Prax. c. 12 (CV 47, 245)

Gregor v. Nyssa, Quid sit ad imaginem Dei etc. (PG 44, 1339)

Theophilus, ad Autol. 2, 18 (BKV Frühchristl. Apol. II, 48)

Theodoreth, quaest. 19 in Gn. (PG 80, 100 f.)

Augustinus, de civ. Dei 16, 6 (BKV II, 443)

Hilarius, de trin. 4, 17–18 (BKV I, 187 ff.)

Unverständlich ist, daß Heinisch sagt: „Wer die Stelle von der Trinität versteht, der vergißt, daß Gn. 1 ein Stück des AT ist.“ Daß sich die Väter schon bewußt waren, daß es sich hier nur um den Vollsinn der Gn.-Stelle

Sie gehört jedoch nicht zum unmittelbaren Wortsinn der Schriftstelle, sondern zum Vollsinn, der uns erst im Lichte des Neuen Testaments sichtbar wird.

Das Wort „adam“ ist in unserem Zusammenhang ein kollektiver Begriff und bezeichnet die Gattung Mensch. Dies beweist vor allem der darauf folgende Plural „sie sollen herrschen“<sup>12</sup>.

Die bedeutungsvollsten Worte in unserem Text sind „säläm“ und „demut“. „Säläm“ kommt von dem Verbum „salam“ schnitzen – die *imago expressa*<sup>13</sup>. Diese Bedeutung hat es immer im Alten Testa-

handeln kann, die im Lichte des NT erst erkennbar ist, vgl. Hilarius, de trin. 5, 27 (BKV I, 248) Basilius, c. Eunomium 2, 22 (PG 29, 620). Ebenso Thomas v. Aq. in S. Th. II–II, 174, 6. Vgl. zur Ansicht von Heinisch: Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, 84 f.

<sup>12</sup> Heinisch, Genesis, z. St.; v. Rad, Genesis, z. St.

<sup>13</sup> Es taucht hier die Frage auf, welche inhaltliche Bedeutung das Wort „Bild“ hat. Vom Verfasser des Schöpfungsberichtes dürfen wir wohl annehmen, daß er im „Bild“ die Erscheinung, die Manifestation Gottes sah. „Für die antike Welt ist ‚Bild‘ nicht nur eine funktionelle Darstellung einer Sache, die im Bewußtsein gewußt wird, sondern ‚Bild‘ kann auch bedeuten eine Ausstrahlung, ein Sichtbar-, Offenbarwerden des Wesens mit substantieller Teilhabe am Gegenstande“ (ThW. II, 386). Das Wort „säläm“, das ja oft die Bedeutung Götterstatue hat (4 Kg 11, 18; Ez 7, 20; Am 5, 26; Nm 33, 52), legt diese Anschauung nahe. Für die Sumerer und Babylonier bedeutet eine Götterstatue die lebendige Verkörperung der dargestellten Person (vgl. J. Hehn, Zum Terminus „Bild Gottes“ in: Festschrift für E. Sachau 1915, 36). So läßt ja auch die Anrufung des Namens eines Gottes diesen gegenwärtig sein. Dies Bewußtsein hatten auch die Israeliten (vgl. O. Grether, Name und Wort Gottes im AT, in: Beihefte z. Zeitschr. f. atl. Wiss. Gießen 1934, 18–25). Deshalb sprachen sie den Namen Jahwes nicht aus, um ihn nicht zu verunehren. Das Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen, war nicht nur Schutz vor der Vorstellung, Gott sei körperlich, sondern richtete sich vor allem gegen die Meinung, Gott sei dann gewissermaßen in dieser Statue, bzw. diesem Bilde gefangen und in der Macht des Menschen. Daß der inspirierte Verfasser die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausspricht, ist für den strengen Monotheisten eine gewagte Aussage, da sie die Überlegenheit und Einzigartigkeit Gottes überdecken konnte (vgl. dazu: Jeremias, A, Das AT im Lichte des Alten Orients 1930, 45 ff.; Hehn, a. a. O. 46). Dies mag vielleicht mit ein Grund sein, warum die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT so wenig vor-

ment, außer in Ez 23, 14, wo es mit „Zeichnung“ zu übersetzen ist<sup>14</sup>. In den Psalmen 39, 7 und 73, 20 kommt es in der Bedeutung

kommt und dafür das personale Element vorherrscht. Natürlich kommt das Bewußtsein der Sünde und Schuld noch hinzu, das den Abstand von Schöpfer und Geschöpf vergrößert.

Auch bei einer richtigen Beurteilung der Väterexegese ist zu beachten, daß nach den Vätern das Verhältnis von Abbild und Urbild in den Bereich der formalen, bzw. quasiformalen und nicht in den der effizienten Ursächlichkeit gehört. Philo vor allem übte mit seiner spekulativen Durchdringung unserer Stelle auf die Väter großen Einfluß aus. Nach ihm ist die Welt durch den Logos (Demiurgen) geschaffen. Der Geist des Menschen – der Mensch wird dualistisch verstanden, vgl. dazu die Leibfeindlichkeit einiger Väter – ist Abbild des Logos. Da die Willensfreiheit eine Seite der Gottebenbildlichkeit ist, macht das sittliche Leben den Menschen immer Gott ähnlicher. Und da der Geist (nous, pneuma) des Menschen das Ebenbild Gottes ist, erkenne ich Gott, indem ich in mein Inneres schaue. Kennzeichnend dafür sind die Worte des heiligen Augustinus in einem Sermo: „Wohin werden wir gehen? Zum Himmel . . . ? Zur Erde . . . ? Zu dir kehre zurück, dich schaue an, in dich schaue hinein, mit dir berate dich . . . denn zu seinem Bild und Gleichnis hat Gott den Menschen gemacht.“ (Sermo 52, 17 [PL 38, 360 f.]; vgl. de vera religione n. 72 [PL 34, 154]; n. 113 ebda 172; Conf. I, 2 und ö.) Diese Betrachtungsweise birgt die Gefahr einer Gleichsetzung von Abbild und Urbild (Monismus) in sich. Die Väter versuchen ihr durch die Betonung des personalen Elementes zu begegnen. Thomas von Aquin geht einen anderen Weg. An Stelle der „Teilhabe, Manifestation“ betont er besonders die Analogie auf Grund der Wirkursache (causa efficiens). An Stelle der Ganzheitsbetrachtung tritt ein mehr gegenständliches Denken, das allerdings die Transzendenz Gottes besser wahr. Daß auch Thomas noch „Bild“ als Manifestation kennt, vgl. Auer, J., Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, 1942, 60 f. Er versteht darunter die „species“ durch die Gott in der Seele repräsentiert wird. Später geht er davon ab. Er kennt keine unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele mehr. Außer den ersten Seins- und Denkprinzipien geht er nicht den Weg der Intuition, sondern des diskursiven Denkens. Das Sein Gottes wird soweit bestimmt und erkannt, als es als die Ursache aus der Wirkung erkannt wird. Da die Wirkung der Ursache ähnlich ist, darum ist der Geist (auch in seinen Tätigkeiten) Gott ähnlich.

<sup>14</sup> Köhler, L., Lexikon in Veteris Testamenti libros pars XIII (1952) 804.



„Schattenbild“ vor. Hier ist es aber von „salam“ schwarz sein abgeleitet<sup>15</sup>.

Es fragt sich nun, wie das Praefix b<sup>e</sup> vor dem Substantiv „säläm“ zu übersetzen ist. Das Praefix hat die Bedeutung: in, an, nach, als, in der Art und Weise. Ist nun „b<sup>e</sup>salmenu“ zu übersetzen: nach unserem Bilde lasset uns den Menschen machen oder als unser Bild?

Wie wir eben sahen, ist die Bedeutung von „säläm“ plastisches Bild, die imago expressa. Bei einer Übersetzung „nach unserem Bilde“ würde dies bedeuten, daß der inspirierte Verfasser in Gott schon an ein reales Abbild glaubte, das als persönliches Wesen Urbild des Menschen ist<sup>16</sup>. Diese Anschauung wäre zur Zeit der Weisheitsliteratur möglich. Das Urbild wäre dann die als Person gefaßte Weisheit Gottes<sup>17</sup>. Eine schon sehr späte Zeit aber, in die wir die Überarbeitung des Pentateuch legen können, ist die Abfassungszeit

<sup>15</sup> Fürst, J., Hebr. und chald. Handwörterbuch 1876, 274 leitet „säläm“ nur von „salam“ schattig, finster sein ab. Die Bedeutung „Bild“ hätte dann also die Grundbedeutung „Schatten“ als Voraussetzung. K. L. Schmidt nimmt als Bedeutung „Schattenriß, Schattenbild“ an. Er leitet „säläm“ von „salam“ schnitzen ab und läßt die Bedeutung „plastisches Bild“ zur Bedeutung „Schattenbild“ (= wesenloses Bild) hinüberspielen, das im Gegensatz zur Wirklichkeit steht und damit schattenhaft ist. Inhaltlich lautet dann seine Übersetzung: „In (oder sogar ‚mit‘) dem durch seinen Schatten entstandenen Schattenriß macht Gott den Menschen.“ (Homo imago Dei, in: Eranos Jahrbuch 1947, Bd. XV (Zürich 1948) 171, Anm. 19 s. o. S. 28). Das Ziel dieser Übersetzung ist: „Wenn an der Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen 1, 26 nicht vom bestimmten Ebenbild, sondern vom eher unbestimmten Schattenbild Gottes die Rede ist, so ist all den gefüllten Gottesebenbildaussagen der Riegel gestoßen“ (ebda. 170 f.). Sicher kann man die Bedeutung „Schattenbild“ annehmen, um damit die Transzendenz Gottes besser zu wahren, aber die Bedeutung „wesenloses Bild“ im Sinne von K. L. Schmidt dürfte wohl aus dem Denken der Umwelt schwerer zu belegen sein, als die Gottebenbildlichkeit, so wie sie bisher immer angenommen wurde. (Vgl. dazu: Jeremias, A., a. a. O. 45 ff.; und Anm. 13 dieser Arbeit.)

<sup>16</sup> Vgl. Kalt, Bibl. Reallexikon (1938) I, 267.

<sup>17</sup> Vgl. Weish 2, 23; 7, 26; Spr. 8; Sir 24; Hebr 1, 3 und Kalt, a. a. O. 268.

des Buches Job<sup>18</sup>. Dort wird zwar auch im 28. Kapitel von der Weisheit Gottes gesprochen, doch ohne daß sie schon als Hypostase gedacht ist. So ist die Ansicht sehr unwahrscheinlich, daß sich der Verfasser des Schöpfungsberichtes das Bild, von dem hier die Rede ist, als Abbild in Gott gedacht hat. Dies gilt auch für die Deutung dieser Stelle mit Hilfe des Praefixes b<sup>e</sup> auf den Gottmenschen als den auf seine Menschwerdung hinsehenden Logos, wie es kürzlich Bernhard Brinkmann SJ tat<sup>19</sup>. Mit Hilfe des Praefixes b<sup>e</sup> läßt sich also nicht als Wortsinn erweisen, daß der Verfasser in Gott schon den Logos erkannt hat und als Urbild des Menschen annahm. Dies ist erst im Lichte des Neuen Testaments zu erkennen und der Voll-sinn der Genesisstelle<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Wellhausen betont mit größtem Nachdruck, „daß P nach der Zerstörung Jerusalems (586) geschrieben ist. Sein Beweis ruht vor allem auf den Gesetzen, die den Kultus des nachexilischen Judentums regeln . . .“ (Proksch, Genesis, 420). Proksch dagegen betont, daß die priesterliche Bearbeitung in die letzten Jahrzehnte vor dem Exil zu setzen sei, als die Reform des Josias sich durchrang (ebd. 421). Nach H. Junker, Job (Echter Bibel) 1951, 6 ist das Buch Job nachexilisch und erst nach Ezechiel entstanden, der nach Proksch ganz in dem Gedankenkreis von P gelebt hat.

<sup>19</sup> B. Brinkmann SJ., Geschaffen „nach dem Bilde Gottes“, in: Wiss. u. Weish. 14. Bd. 1951, 129–134. „Daß dem Verfasser des Schöpfungsberichtes vollkommen dunkel bleiben mochte, was er sich unter diesem Bilde denken sollte“, (ebd. 133), ist doch kaum anzunehmen. Die Anschauungen von der Gottebenbildlichkeit in seiner Umwelt, die ihm wohl bekannt waren, zeigen, daß der damalige Mensch sich unter dieser Aussage durchaus etwas vorstellte. Unsere Aufgabe ist es nun, diese Vorstellung des Verfassers von der Gottebenbildlichkeit wieder lebendig werden zu lassen. (Vgl. auch Schildenberger, a. a. O. 84.)

<sup>20</sup> Die Väter übersetzten im allgemeinen „nach dem Bilde“ (vgl. dazu LXX kat' eikóna hámeterán kai kat' homoiosin; die Vetus Latina und Vulgata „ad imaginem et similitudinem nostram“. Dieses „ad“ fassen die Väter meist = secundum). Sehr oft lehnen sie die Übersetzung „als Bild“ ab, weil der Mensch sonst wie der Sohn Gottes Gott gleich sein müßte. So z. B. Augustinus: de div. quaest. 83 qu 51 n 4; de gen ad litt 1 imperf. c. 16 n 61. Später verbessert er seine Ansicht auf Grund von 1 Kor 11, 17

Wir haben „als unser Bild“ übersetzt. Die Behauptung, diese Übersetzung widerspreche dem Gebrauch des Praefixes *b<sup>e</sup>* und es müsste in diesem Falle der Akkusativ oder das „lamed“ als Praefix stehen, das den Zielpunkt einer persönlichen Handlung ausdrücke, ist nicht stichhaltig. Der Akkusativ oder das „lamed“ stehen nach den Verben des Machens, Bildens, Verwandeln im Alten Testament immer dann, wenn etwas schon Bestehendes zu etwas gemacht wird. Es heißt aber in unserem Text nicht, daß Gott den Menschen, nachdem er ihn geschaffen hatte, nun noch zum Bilde Gottes machte, vielmehr schuf er ihn als Bild Gottes. So ist das *b<sup>e</sup>* als ein „*b<sup>e</sup> essentialis*“ oder „*b<sup>e</sup> praedicativi*“ aufzufassen. Als solches zeigt es die Existenz eines Subjektes in einer bestimmten Eigenschaft an. So wird das *b<sup>e</sup>* auch in Ex 6, 3 gebraucht: „Ich bin dem Abraham, Isaak und Jakob als Gott der Allmächtige erschienen (*b<sup>e</sup>el sadaj*)“, oder in Ps 39, 7: „Nur wie ein Schattenbild (*b<sup>e</sup>säläm*) geht der Mann daher.“ So schuf Gott den Menschen, damit dieser in der Schöpfung als sein Bild erscheine.

Wie wir schon sahen, liegt bei dem hebr. Wort „*säläm*“ der Hauptakzent auf der *imago expressa*. „*D<sup>e</sup>mut*“ zeigt dagegen an, daß das Abbild dem Urbild, bzw. das Bild dem Willen des Schaffen-

dahin, daß der Mensch sowohl „als Bild“ wie „nach dem Bilde“ geschaffen sei: Retr. I, 25 (CV 36, 122, 4 ff.); de Trin. VII 6, 12 (BVK XI, 259). So sagt auch vor Augustinus Clemens von Alex.: „Lasset uns einen Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis ... Und tatsächlich wurde Christus dies in vollkommener Weise, was Gott damit gesagt hat; bei den anderen Menschen aber hat nur das Wort ‚nach seinem Bilde‘ Geltung“ (Paid. XII, 98, 3; BKV I, 291; Protr. X, 98, 3; BKV I, 174). Gregor v. Nyssa: de homin. opific. 16 (PG 44, 180 A); de vita Moysis (PG 44, 429 A); de professione christiana (PG 46, 244 C). Der von Philo (vgl. Anm. 13) übernommene Begriff des „*eikon eikónos*“ spielt in der Vätertheologie eine große Rolle, hat diese Deutung wohl beeinflusst und ist auch von Origenes übernommen worden: Joh. Komm. 2, 3 (CB IV, 55, 18); Lk Hom. 8 (CB IX, 56, 8–29); c. Cels. 6, 49 (BKV III, 163); in Gn hom. 1, 13 (PG 12, 156). Wie wir schon bei Augustinus sahen, ist der Gebrauch dieser Übersetzung bei den Vätern durchaus nicht ganz einheitlich. So sagt z. B. auch Tertullian einfach vom Menschen, er sei *imago Dei*: adv. Marc. II, 8 (CV 47, 345, 8).

den auch entspricht. Es ist aus der Wurzel „*dama*“ ähnlich sein, gleichen gebildet und bedeutet: Ähnlichkeit, Gleichnis. Andererseits betont dieses Wort in der Bedeutung „etwas wie“ auch gerade die Verschiedenheit zweier Dinge. Es dient also zur Abschwächung der Gleichheit. So ist das Abbild des Altares, „*d<sup>e</sup>mut hamizbeah*“, das König Achaz dem Priester Uria schickte, ein Altar und doch kein Altar (4 Kg 16, 10). So sah Ezechiel in seiner Berufungsvision „etwas, das einem Throne glich“, „*d<sup>e</sup>mut kisse*“, das aber doch kein Thron war (1, 26)<sup>21</sup>. So ist der Mensch Bild Gottes, aber auch nur Bild Gottes. Der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf und die Würde und Einzigartigkeit Gottes ist damit gewahrt, wie es der ganzen Haltung der priesterlichen Bearbeitung gemäß ist<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Vgl. Ez 8, 2; 10, 1. 21; Dn 10, 16; Ps 58, 5; Is 13, 4. Zum Ganzen: L. Koehler, a. a. O. pars IV (1949) 213; ders. Die Grundstelle der *Imago Dei* Lehre, Gn 1, 26, in: Theol. Zeitschr. 4. Jahrg. Basel 1948, 16 ff.; in diesem Band S. 3–9.

<sup>22</sup> Ebd. S. 20 f. In Ex 33, 20 und Is 40, 17 f. wird besonders stark der Abstand Gottes von der Welt betont. Der Mensch ist nur wie Gott. Im Babylonischen und im Ägyptischen scheint die Vorstellung geherrscht zu haben, daß der Mensch als Ebenbild Gottes wesensgleich mit Gott sei (vgl. Hehn, a. a. O. 46). Diese Vorstellung ist jedenfalls hier nicht gegeben. Allerdings können „*säläm*“ und „*d<sup>e</sup>mut*“ nach dem Vigouroux Dictionnaire de la Bible Bd. 3, 843/844 auch als Synonyma verwandt werden. Ihr Gebrauch in Gn 5, 1. 3 legt dies nahe. Von ihrem Ursprung her sind sie jedenfalls nicht synonym. Gn 5, 1. 3 beweisen deshalb wenig, weil das Schwanken in den Präfixen unsicheren Text andeutet (Eichrodt, W., Theol. des AT, 1948, 60). W. Caspari erwägt spätere Überfüllung durch „*bidmuto*“ (*Imago divina* Gen 1, in: Seeberg Festschrift I, 205). Die zweite Aussage „gemäß unserer Ähnlichkeit“ ist eine nähere Bestimmung der ersten „als unser Bild“, aber nicht im Sinne einer Verstärkung, wie es bei dem Gebrauch von Synonyma der Fall wäre, sondern im Sinne einer Deutung. Das Fehlen der Copula zwischen den beiden Wörtern zeigt aber auch an, daß nicht zwei verschiedene Aussagen gemacht werden sollen, sondern eine einzige. Der Hauptinhalt liegt in „*säläm*“, der von „*d<sup>e</sup>mut*“ näher erklärt wird. Damit ist aber die Deutung von „*säläm*“ auf den Körper des Menschen oder auf seine Natur und die von „*d<sup>e</sup>mut*“ auf den Geist oder die Übernatur des Menschen ausgeschlossen (vgl. Eichrodt, a. a. O. 60 f.).

*Geist und Leib des Menschen als Gottes Ebenbild*

An Hand des eben erarbeiteten Materials und des weiteren Textzusammenhanges wollen wir nun versuchen, eine tiefere theologische Deutung des Textes zu geben und auch in etwa die damit verbundene theologische Problematik aufzuweisen. Die erste Frage lautet: Worin besteht nun die Gottebenbildlichkeit?

Nach dem heiligen Thomas findet sich, so wenigstens nach der Summa Theologica, die Gottebenbildlichkeit nur im Geiste des Menschen. „Hat aber ein Vernunftgeschöpf noch andere Teile, so findet sich in ihnen eine Spurähnlichkeit vor, wie es auch in den anderen Geschöpfen der Fall ist.“<sup>23</sup> Grundlage für diese Annahme ist einerseits die Abhängigkeit von Augustinus. Dieser sieht in demut, lateinisch: similitudo den an Umfang weiteren Begriff<sup>24</sup>. Unter ihn fällt die ganze übrige Schöpfung. Dazu kommt andererseits noch die spekulative Durchdringung der biblischen Aussage durch Thomas. Das Bild stellt nämlich nach ihm etwas von der Artähnlichkeit dar, secundum similitudinem speciei repraesentat, die Spur jedoch nur etwas in der Weise der Wirkung per modum effectus, die ihre Ursache nicht in der Weise darstellt, daß sie bis zur Artähnlich-

<sup>23</sup> S. Th. I, 93, 6c.

<sup>24</sup> Nach Augustinus ist „der Begriff Bild enger als der Begriff Gleichnis. Nicht jedes Gleichnis ist ein Bild, aber jedes Bild ist zugleich auch ein Gleichnis (de 83 Quaest. qu 74; de gen ad litt. lib. imp. 16, 57; Quaest. in Hept. V, 4; vgl. Schmaus, M., Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus 1927, 195). Bild Gottes ist der Mensch nur dem Geiste nach, wo er durch Vernunft (ratio) und Verstand (intellectus) über die Tiere hinausragt, mit denen er diese auch bändigen kann (de 83 Quaest. qu 13; vgl. Schmaus, a. a. O. 223). Es wird aber auch vom Leib mit Recht gesagt, daß er nach dem Gleichnisse Gottes geschaffen ist. Denn während die Tiere insoweit am Gleichnisse Gottes partizipieren, als sie durch ihr Sein Gott ähnlich sind, ist allein der menschliche Leib dadurch, daß ihm eine zur Gotterfassung befähigte Seele innewohnt, ein Gleichnis Gottes, was auch dadurch angedeutet wird, daß er allein aufrecht, die Stirn nicht zur Erde, sondern dem Himmel zugewendet umhergeht (de 83 Quaest. qu 51, 3; de civ. Dei XXII, 24, 4 (BKV III, 498); vgl. de gen. ad litt. lib. imp. 16, 60)<sup>25</sup>; Hendrik, E. Augustinus Verhältnis zur Mystik, in Cassiciacum 1936, 85 f.

keit heranreicht<sup>25</sup>. Wenn auch Augustinus den Leib nicht im eigentlichen Sinne Bild Gottes nennt, so kennt er dennoch diese scharfe Trennung nicht. Es finden sich bei ihm noch „leise Nachklänge jener Vorstellung, die den menschlichen Leib als Ebenbild Gottes betrachtet.“<sup>26</sup> Dies kann man wohl auch von Thomas sagen, der in einem früheren Werk schreibt, daß die Seele mit dem Leib verbunden, Gott mehr ähnlich sei, als vom Leibe getrennt<sup>27</sup>.

Die Kirchenväter, die versucht haben, die Gnosis und den Neuplatonismus zu christianisieren, sehen nur im Geist die Gottebenbildlichkeit. Nach Clemens von Alexandrien gehört zum Bilde Gottes keinesfalls die äußere Gestalt<sup>28</sup>. Unkonsequenterweise zählt er an einzelnen Stellen doch den Leib zum Bild<sup>29</sup> und sieht dann nicht im Logos, sondern in Christus das Urbild<sup>30</sup>. Bei Origenes ist der Leib nur eine Folge der Sünde<sup>31</sup>. Der Mensch als Abbild Gottes war im ursprünglichen Zustand reiner Geist<sup>32</sup>. Um die Lehre der Präexistenz der Seele zu vermeiden, wie sie Origenes annahm, unterscheidet sein Schüler Gregor von Nyssa bei der Erschaffung des Menschen logisch<sup>33</sup> zwei Schöpfungspläne, ohne aber damit ein

<sup>25</sup> S. Th. I, 93, 6c.

<sup>26</sup> Schmaus, a. a. O. 196; Augustinus: de trin XII, 1 (BKV XII, 126 f.); de gen. ad litt. imp. lib 16 (CV 28, p 2, 500 f) de gen c. Manich. I, 17 (PL 34, 186).

<sup>27</sup> de potentia V, 10 ad 5: „Ad quantum dicendum, quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, inquantum perfectum est . . .“

<sup>28</sup> Strom II, 102, 6 (BKV III, 224); VI, 136, 3 (BKV IV, 331); Protr. 98, 4 (BKV I, 174).

<sup>29</sup> Paid III, 64, 3 (BKV II, 192); 66, 2 (BKV II, 193).

<sup>30</sup> Paid III, 20, 5 (BKV II, 154).

<sup>31</sup> de princ II, 8, 3 (CB 5, 156, 1 f.); Rückkehr zum ursprünglichen Zustand: ebd. (CB 158, 23 f.; CB 5, 161, 2–6); de orat. IX, 2 (BKV I, 35 f.).

<sup>32</sup> de princ. I, 1, 7 (CB 5, 24, 18–21); ebd. II, 8, 3 (CB 5, 159, 4–14).

<sup>33</sup> Gregor begründet es damit, daß zweimal von „machen“ gesprochen und der Zielpunkt dieses Machens verschieden beschrieben wird (Gn 1, 26 f. und 2, 7.22). Jedoch dürfte er kaum zwei Schöpfungsakte annehmen, da dies seinem Gottesbegriff widerspricht.

zeitliches Nacheinander behaupten zu wollen. Auf Grund der Worte: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis“ faßt er den Begriff „anthropos“ richtig als Kollektivum auf, sieht aber darin den von Gott geplanten Idealmenschen. Dieser ist reiner Geist<sup>34</sup>. In den Worten: „Er schuf sie als Mann und als Weib“, sieht Gregor den zweiten Teil des Schöpfungsplanes. Denn da Gott die Sünde voraussah, schuf Gott die Leiblichkeit und damit die Zweigeschlechtlichkeit hinzu. Der Grund der Leiblichkeit liegt also in der freien Entscheidung des Menschen zur Sünde<sup>35</sup>.

Dagegen haben andere Väter gegen die Gnosis gerade die Gottebenbildlichkeit des Leibes betont. So betont Justinus, daß der Mensch der Erfahrung, der ganze Mensch, Leib und Seele Gottes Ebenbild ist<sup>36</sup>. Irenäus versteht unter „säläm“, griech. „eikon“, die Natur des Menschen. Hier unterscheidet er die Gottebenbildlichkeit im eigentlichen Sinne, die in der Seele mit ihren Kräften besteht<sup>37</sup>, und die Logosebenbildlichkeit, welche die gesamte Menschennatur umfaßt unter besonderer Hervorhebung der Leiblichkeit<sup>38</sup>. Die Logosebenbildlichkeit ist immer mit dem leiblichen Erscheinen des Logos und dem Rekapitulationsgedanken verbunden. Unter „dēmut“, griech. „homoiosis“ versteht Irenäus die Überhöhung der

<sup>34</sup> „Gott schuf den Menschen ... So heißt denn der Geschaffene ‚Mensch‘. Durch diese allgemeine Bezeichnung der Natur werden wir also gemahnt, daran zu denken, daß durch Gottes Vorsehung und Macht die ganze Menschheit in der ersten Schöpfung zusammengeschlossen wurde ... Denn nicht in einem Teile der Natur ist das Bild und nicht in einem einzelnen der nach ihm Gestalteten die Gnade ... Darum wird ein Mensch genannt das Ganze ... und die ganze Natur ist, wie sie sich vom ersten bis zum letzten ausbreitet, ein Bild dessen, der da ist“ (de hom. opific. 16 / PG 44, 185 C; vgl. ebd. 22 / PG 44, 204 D). Der Geist ist das eigentliche Bild Gottes: ebd. (PG 44, 192 B). Aber auch in der königlichen Gestalt des Leibes sieht er einen gewissen Ausdruck des Göttlichen: ebd. 4 (PG 44, 136 ff.).

<sup>35</sup> Ebd. 17 (PG 44, 189 C); 22 (PG 44, 205 B). Die Geschlechtlichkeit bedeutet deshalb Gemeinschaft mit dem Tier (PG 44, 181 B; 185 A; 189 BC; 205 A, vgl. mit 188 B und de virg. PG 46, 321 C).

<sup>36</sup> Deutsche Thomasausgabe (Kerle 1941) Bd. 7, 226.

<sup>37</sup> adv. haer. V, 6 (BKV II, 163 ff.).

<sup>38</sup> Ebd.; epid. I, 1, 11 (BKV II, 591).

Natur durch den Heiligen Geist<sup>39</sup>. Tertullian sieht in der Geistnatur des Menschen die imago Dei<sup>40</sup>. Doch zählt er auch den Leib dazu. So sagt er: „Zum Bild Gottes machte er (den Menschen), d. i. (zum Bilde) Christi. So war denn jenes Lehmgebilde, das schon damals das Ebenbild des später im Fleische erscheinenden Christus anlegte, nicht nur ein Werk Gottes, sondern auch ein Unterpfand.“<sup>41</sup>

Aber die Gottebenbildlichkeit des Leibes konnte auch zu Mißverständnissen führen. Schon Tertullian hatte von Gott ausgesagt<sup>42</sup>, daß er „corpus“, aber im Sinne von Substanz sei. Nun berichtet uns Theodoret von einem Häretiker Audianus, dieser meine auf Grund der Genesisstelle, „das göttliche Wesen habe eine menschliche Gestalt und sei von körperlichen Organen umschlossen“<sup>43</sup>. Außer der gnostischen und neuplatonischen Leibfeindlichkeit dürfte diese Irrlehre – dies beweist deutlich eine Stelle bei Augustinus<sup>44</sup> – der Grund

<sup>39</sup> Epid. I, 1, 5 (BKV II, 588).

<sup>40</sup> Dabei betont Tertullian besonders den Willen: adv. Marc. II, 5 (CV 47, 340, vgl. ebd. I, 7–15; II, 6; V, 2). Eine Anspielung auf den Unterschied zwischen Imago als der natürlichen und similitudo als der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit kann man wohl in dem Text sehen: „Da die Schuld weggenommen ist, wird auch die Strafe weggenommen. So wird der Mensch für Gott zur Ähnlichkeit dessen hergestellt, der einstmals zum Bilde Gottes gewesen war (Adam). Das Bild ist nun im Abbild, die Ähnlichkeit in der Ewigkeit zu suchen (Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur). Es erhält nämlich den Geist Gottes zurück, den es damals durch das Anhauchen empfangen, durch den Sündenfall aber verloren hatte“ (de bapt. 5 CV 20, 206, 10–14). Sicher versteht Tertullian unter imago auch beides. „Die Taube ist gewohnt Christus zu erweisen, die Schlange aber ihn zu versuchen, jene ist von Anfang an Herold des göttlichen Friedens, diese von Anfang an Räuberin des göttlichen Bildes (ille a primordio divinae imaginis praedo)“, adv. Val. 2 (CV 47, 179; vgl. de spect. 18 / CV 20, 19 f.).

<sup>41</sup> de resurr. carnis 6 (CV 47, 33, 14 ff.); vgl. adv. Praxean 12 (CV 47, 246, 3 ff.).

<sup>42</sup> adv. Praxean 7 (CV 47, 237, 12): „spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.“

<sup>43</sup> Kirchengeschichte IV, 10 (BKV II, 217 f.).

<sup>44</sup> de div. quaest. 83 qu 51 n 4.

gewesen sein, warum später die Väter den Leib nicht zur Gottebenbildlichkeit rechneten<sup>45</sup>.

Worin dürfte nun wohl nach der Meinung des inspirierten Verfassers die Gottebenbildlichkeit liegen? Es darf als sicher gelten, daß die Menschen seiner Zeit konkret dachten. Sie hatten so auch vielmehr Sinn für Leben, d. h. in unserem Falle für durchseelte Leiblichkeit. Für sie bestand deshalb das Bild Gottes im ganzen Menschen. Der Text der Genesisstelle gibt uns auch zu der Unterscheidung *imago* und *vestigium Dei* keinen begründeten Anlaß. Scheeben sagt wohl nicht zu Unrecht zu dieser Ansicht, daß man bei ihr strenggenommen den Worten der Genesis den formalen Sinn geben müßte: „Machen wir den Menschen so, daß in ihm ein Bild Gottes ist.“<sup>46</sup> Dies widerspricht aber der Bedeutung von „*säläm*“, das plastische Bild besagt. Es widerspricht dem Kontext, da es sich bei der Schaffung des Menschen darum handelt, in die sichtbare Schöpfung auch ein sichtbares Bild Gottes hineinzusetzen. In Gn 5, 3 wird uns zudem berichtet, daß Adam sein Bild weitergab und in Gn 9, 6 wird das Verbot, Menschen zu töten, begründet: „denn

<sup>45</sup> Leo der Große dürfte wohl den Leib zur Gottebenbildlichkeit rechnen, vgl. dazu: *Sermo* 24 (BKV I, 95 ff.); 28 (BKV I, 122 ff., bes. 130); 63 (BKV II, 141 ff., bes. 146). Auch die Liturgie dürfte den Leib in die Gottebenbildlichkeit einbeziehen. Dürig sagt: „Was nun die Einbeziehung des Leibes in die Gottebenbildlichkeit betrifft, so findet sich zwar kein liturgischer Text, der explicite auch den Leib des Erstmenschen als gottebenbildlich bezeichnet. Der Bedeutungsumfang der Begriffe *homo* und *natura* in der Sprache der Liturgie sowie die Aussagen, daß der Mensch *ad speciem decoris Dei* belebt und *ad honorem gloriae Dei* geformt worden sei, geben uns jedoch zusammen mit der Lehre von der paradiesischen *immortalitas corporis* genügenden Aufschluß“ (W. Dürig, *Imago*, Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie 1952, 139; S. 139 ff. führt der Verfasser diese These weiter aus.) Laktanz in seinem Werk „*de officio Dei*“ (BKV 245 ff.) preist ohne jeden theologischen Gehalt die körperlichen Teile des Menschen. Er ist für uns in dieser Frage bedeutungslos.

<sup>46</sup> Scheeben, *Dogmatik* II (1878) 124, Nr. 331; vgl. Thomas v. Aquino, *Th. I*, 93, 1 ad 1: „*Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.*“

als Gottes Bild hat Gott den Menschen geschaffen.“ Diese Stellen zeigen uns deutlich, daß der Verfasser den ganzen Menschen als Bild Gottes ansah.

Damit ist nicht gesagt, daß das Bild Gottes vornehmlich in der leiblichen Seite bestehe<sup>47</sup>. Die Leiblichkeit ist vielmehr Ausdruck innerer geistiger Mächtigkeit<sup>48</sup> und wird von jener geprägt, so daß jene offenbar und erkennbar wird. Diesen Sachverhalt übersehen auch diejenigen, die nur das Äußere des Menschen als Gottes Bild sehen<sup>49</sup>. Die Genesisstelle 5, 1–3, in der es heißt: „Als Gott den

<sup>47</sup> So Koehler, die Grundstelle . . . 19; s. o. S. 6. In seiner *Theologie des AT* (1936, 133) nimmt er an, daß die *Imago Dei* „darin bestehe, daß die Menschen über die außermenschliche Natur . . . überhaupt verfügen und herrschen sollen.“ Hier nun berichtet er sich dahin, daß er nur in der äußeren Gestalt die Gottebenbildlichkeit sieht. Er glaubt, seine frühere Ansicht lasse sich aus dem Wort „*säläm*“ nicht rechtfertigen. Allerdings ist die Bedeutung „(aufrechte) Gestalt“ auch eine nur aus Statue, Bildsäule, plastisches Bild abgeleitete Form. Gott wird mit einer Gestalt behaftet gedacht: Is 6, 1; Ex 33, 23; Ez 1, 26 f. Gunkel, H., *Genesis* (Göttinger Handkomm. 1910<sup>9</sup>) zu Gn 1, 27: „Demnach bezieht sich die Ebenbildlichkeit in erster Linie auf den Körper des Menschen, wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist.“ Aber die äußere aufrechte Gestalt gewinnt erst ihren Wert und ihre Würde durch innere geistige Mächtigkeit. So ist auch unbedingt der Geist das Primäre (vgl. gegen eine allzu massive Deutung der Gottebenbildlichkeit des Leibes Anm. 49). Dies ist auch gegenüber von Rad (*ThW* II, 388; *Genesis* z. St.) zu betonen.

<sup>48</sup> Wie der „*kabod*“ Jahwes seine sichtbare Erscheinung ist, so ist der Leib die sichtbare Erscheinung der Geistigkeit des Menschen. In Phil 3, 21 sehen wir die enge Beziehung zwischen „*soma*“ und „*doxa*“.

<sup>49</sup> Eichrodt sagt hierzu, daß die enge Verbindung zwischen der Gottebenbildlichkeit und der Aussage über die geschlechtliche Differenzierung (V. 27 u. 5, 2) die Vertreter einer solchen Deutung logischerweise zwingen würde, auch das Urbild der geschlechtlichen Differenzierung in Gott zu suchen. Daß dies keine falsche Konsequenz ist, zeigt die sumerische Liturgie, nach der die Göttin Nintu ein männliches Wesen nach dem Bilde Gottes Ninurta und ein weibliches nach ihrem eigenen Bilde machte. (a. a. O. 61 f.; vgl. A. Jeremias, a. a. O. 45.) Das Hebräische besitzt nicht einmal ein Wort für „Göttin“ (Eichrodt, a. a. O. 62; vgl. W. F. Albright,

Menschen schuf, machte er ihn als Bild Gottes ... Adam zeugte ... als sein Gleichnis und Bild (einen Sohn)“ betont zwar sehr stark die leibliche Seite des Menschen, denn hier erscheint die Gottebenbildlichkeit in der physischen Folge der Geschlechter<sup>50</sup>, es dürfte sich aber „dabei doch um Höheres handeln, als um die doch auch bei den Tieren gewöhnliche und naturgegebene Ähnlichkeit des Jungen mit den Eltern“<sup>51</sup>. Auch Menschenmord ist nicht nur ein Angriff gegen den Leib des Menschen, sondern tastet vor allem die Persönlichkeit des Menschen an. Im Unterschied zu dem Leben der Tiere ist sein Leben sakrosankt<sup>52</sup>.

Die einseitige Deutung der Gottebenbildlichkeit auf den Leib des Menschen ist auch insofern abwegig, als der Mensch den von Gott erhaltenen Auftrag, über die Schöpfung zu herrschen, nicht auf Grund seiner körperlichen Kraft erfüllen kann. Hierin ist er vielen Tieren unterlegen. Der Zusammenhang zeigt deutlich, daß das „Herrsein“ des Menschen aber aus seiner Gottebenbildlichkeit fließt. „Dann sprach Gott: Lasset uns den Menschen machen als unser Bild, gemäß unserer Ähnlichkeit und er soll herrschen über die Fische ... die Vögel ... das Vieh und über die ganze Erde ...“ Der

Von der Steinzeit zum Christentum 1949, 261). Eichrodt der a. a. O. 62 eine einseitige Deutung der Gottebenbildlichkeit auf den Geist zu vertreten scheint, sagt S. 76: „Vielmehr ist er (der Leib) in allen seinen Teilen als Träger des geistig-persönlichen Lebens verstanden, das unter dem Anruf Gottes steht und seinen Adel darin hat, Bild Gottes zu sein.“ Vorher hat er aufgezeigt, daß der Leib nicht Werkzeug, sondern lebendige Gestalt unseres Wesens ist. P. Heinisch, Genesis (Bonn 1940) z. St. und in Theologie des AT (1940) 133 f. bringt eine einseitige Deutung auf den Geist des Menschen. Wir versuchen mit unserer Deutung zwischen zwei Extremen den mittleren Weg zu gehen.

<sup>50</sup> v. Rad, ThW II, 389; Genesis, z. St.; Heinisch z. St.: „Wenn der Verfasser ausdrücklich bemerkt, daß der Sohn Adams ‚ihm ähnlich, nach seinem Bilde‘ gezeugt war, so will er bekunden, daß er, wie auch seine Nachkommen, an der Gottähnlichkeit Adams Anteil hatten, also vernünftige Wesen waren.“

<sup>51</sup> Eichrodt, a. a. O. 62.

<sup>52</sup> Vgl. Proksch, Genesis 432

Herrscherauftrag setzt aber notwendig eine Potenz zum Herrschen voraus, die in des Menschen Geistnatur wurzelt<sup>53</sup>.

Wir können diese Aussage noch erhärten und vertiefen, wenn wir den Herrscherauftrag im Zusammenhang mit dem ganzen Schöpfungsbericht sehen: Gottes selbstmächtiger Wille schuf die Welt aus dem Nichts. Sein Geist ordnete das tohu wabohu. So ist auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen vor allem in seiner geistigen Überlegenheit gegenüber der Schöpfung, in der Fähigkeit des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, eben in seiner Persönlichkeit zu sehen<sup>54</sup>. Dadurch ist er nun fähig, auch selbst schöpferisch tätig und Herr über die Schöpfung zu sein, indem er die von Gott hineingelegte Ordnung bewahrt und zu ihrem Ziele führt. Die Herrschaft über die Welt ist aber damit der Vollzug seiner Gottebenbildlichkeit und schließt jede Selbstverherrlichung des Menschen aus.

Auch im Bericht der Paradieseserzählung können wir einen Hinweis sehen, daß das Wesen der Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Geistnatur liegt. Dieser hebt bei der Erschaffung des Menschen ausdrücklich hervor, daß Gott ihm seinen Lebensodem einhauchte. Dagegen wird bei den Tieren davon nichts erwähnt, obwohl auch von ihnen berichtet wird, daß Jahwe sie aus dem Erdboden bildete (Gn 2, 19)<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Dies dürfte Koehler in „Theologie des AT“ 133 zu wenig betont haben.

<sup>54</sup> Eichrodt, a. a. O. 62.

<sup>55</sup> Vgl. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, 114 f.; Junker, Genesis, z. St.; Eichrodt, a. a. O. 59; Heinisch sagt zu dieser Stelle: „Daß der Odem des Menschen von Gott ausgeht, ist an sich nicht entscheidend, vgl. Ps 104, 29 f. Dem ‚Odem des Lebens‘ beim Menschen entspricht der ‚Geist des Lebens‘ beim Tier 6, 17; 7, 15“ (Genesis, 113). Heinisch dürfte hier wohl den Zusammenhang zu wenig beachten, in dem diese Worte gesprochen werden. Im Zusammenhang der Schöpfungs-erzählung hebt die Erwähnung des Lebensodem den Menschen aus der übrigen Schöpfung hervor, besonders da er durch einen besonderen Akt Gottes geschenkt wird. Dies wird von den Tieren nie berichtet. Die Erwähnung des allgemeinen Lebensgeistes an anderen Stellen der Schrift besagt also nichts gegen unsere Ansicht.

Das Ebenbild Gottes besteht also in der geist-leiblichen Ganzheit des Menschen. Der Geist des Menschen ist das Wesen, der Leib die äußere Erscheinung und Gestalthaftigkeit der Gottebenbildlichkeit<sup>56</sup>. Er ist „hadar“ und „kabod“, die Pracht und die Herrlichkeit des Menschen, neutestamentlich seine „doxa“<sup>57</sup>. Und wenn der Psalm spricht: „Du hast wenig geringer als Gott (den Menschen) gemacht, mit „kabod“ und „hadar“ ihn gekrönt, zum Herrn über die Werke deiner Hände ihn bestellt . . .“ (Ps 8, 6), so ist zwar mit „hadar“ und „kabod“ hier wohl nicht direkt der Leib gemeint, aber „hadar“ bezieht sich“, so sagt von Rad, „ohne Zweifel auf die Herrlichkeit der äußeren Erscheinung . . . kabod aber ist mehr“<sup>58</sup>. Wie er auch bei Gott das Sinnfällige an ihm ist, die Wucht seiner Erscheinung<sup>59</sup>, so ist er auch beim Menschen die Erscheinung seiner inneren Mächtigkeit. „Hier ist nun ein geheimnisvoller Identitätspunkt zwischen Gott und Mensch sichtbar geworden, denn kabod kommt nach alttestamentlicher Anschauung vor allem Jahwe zu.“<sup>60</sup> Daß der Leib als äußere Erscheinung zur Gottebenbildlichkeit gehört, dürfte auch der tiefste Grund für die Umwandlung des „soma psychikon“ in das „soma pneumatikon“ sein<sup>61</sup>. Und für den ersten

<sup>56</sup> Gegenüber Thomas (S. Th. I, 93, 6) betonen wir weniger die *causa efficiens* von Seiten Gottes, als die *causa formalis* der Geistseele, die den Leib zur äußeren Erscheinung des Menschen macht und ihn so teilnehmen läßt an der Gottebenbildlichkeit. „Der Sinn des Leibes ist gottgegebene Möglichkeit, Geist auszudrücken und Willen zu verwirklichen.“ (E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, 393; vgl. 401).

<sup>57</sup> Eikon und Doxa sind eng miteinander verwandt und werden im NT synonym gebraucht, z. B. 1 Kor 11, 7; vgl. 2 Kor 4, 4; 1 Kor 15, 40–49; Kittel, *ThW I*, 484. Von dem Gebrauch des Wortes Doxa in der LXX sagt J. Schneider: „Das sinnlich, anschauliche Moment in ‚doxa‘ kommt auch da zum Ausdruck, wo von der doxa des Menschen die Rede ist. Doxa ist ganz im Sinne der äußeren Pracht, der glänzenden Erscheinung gemeint“ (vgl. 2 Mkk 3, 26; 15, 13; Is 53, 2 (52, 14); 40, 6), J. Schneider, *Doxa, eine bedeutungsgeschichtl. Studie* 1932, 57.

<sup>58</sup> v. Rad, *ThW II*, 389.

<sup>59</sup> Ebd. 241.

<sup>60</sup> Ebd. 390 f.

<sup>61</sup> 1 Kor 15, 44; Kol 2, 11; Phil 3, 21.

Menschen war der Leib wirklich seine Doxa, aus der die Gottebenbildlichkeit aufleuchtete, so daß für ihn kein Grund zur Scham gewesen ist.

Die geistigen Eigenschaften der Gottebenbildlichkeit hat Jesus Sirach weiter auseinandergefaltet, der im 17. Kapitel sagt:

„Den Menschen schuf der Herr aus Erde . . .

und er gab ihm Gewalt über alles, was auf Erden ist.

Mit Macht, wie er sie selber hat, bekleidet er ihn,  
und als sein Bild schuf er ihn.

Er legte Furcht vor ihm auf alles Fleisch,  
auf daß er herrsche über Wild und Vögel.

Sie (die Menschen) empfingen den Gebrauch der fünf Kräfte  
des Herrn,

als sechste verlieh er ihnen die Gabe der Vernunft,  
und als die siebente das Wort,

den Deuter seiner Kräfte . . .

und zeigte ihnen die Herrlichkeit seiner Werke.“<sup>62</sup>

„Damit sie für immer seine Wunder weitererzählen  
und seinen heiligen Namen preisen.“<sup>63</sup>

#### *Die Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit durch die geistigen Akte des Menschen*

Mit der Bestimmung des Menschen, in Vertretung der Schöpfung Gottes Namen zu preisen, taucht die Frage auf: Welche Bedeutung haben die geistigen, personalen Akte des Menschen für die Gottebenbildlichkeit? Damit wird uns auch eine Antwort gegeben auf das „Warum“ des Menschen, auf die Intention des Schöpfers.

Wir sahen schon, daß die Herrscherfunktion des Menschen für unser Schema bedeutsam ist. Der Mensch wurde in eine konkrete Situation hineingestellt mit einem bestimmten Auftrag. Dieser Auf-

<sup>62</sup> Dieser Übersetzung liegt der hebräische Text zugrunde. Sie ist aus der Züricher Bibel genommen. Jedoch ich habe das *be* als *be* *essentiae* aufgefaßt. Der Text wird zitiert bei K. L. Schmidt a. a. O. 179 f.; s. o. S. 36.

<sup>63</sup> Diese Verse wurden nach der LXX übersetzt, da mir ein anderer Text nicht vorliegt.

trag war, die göttliche Ordnung der Welt zu bewahren, zu vertiefen und zu vervollkommen. Der Mensch sollte zur Kreatur hin die Stelle Gottes einnehmen, „so wie auch irdische Großkönige in Provinzen ihres Reiches, in denen sie nicht persönlich aus- und eingehen, ein Bildnis ihrer selbst als Wahrzeichen ihres Herrschaftsanspruches aufstellen“<sup>64</sup>. Deshalb wird auch der Mensch von den Vätern „deus terrestris“ genannt.

Der Mensch ist also der Beziehungspunkt, von dem aus das Dasein der Kreatur verstanden werden kann. Er ist ihr Haupt. Diese Tatsache veranschaulicht der Erzähler auch dadurch, daß er uns berichtet, wie Adam in tiefer Weise das Wesen der Dinge zu erkennen und jedem Lebewesen seinen Namen zu geben vermochte<sup>65</sup>. Jedoch der Sinn des menschlichen Daseins wird letztlich nicht aus seinem Bezug zu der unter ihm liegenden Schöpfung erkannt. Tiefer führt uns die menschliche Ich - Du Begegnung, wie sie sich am innigsten zwischen Mann und Frau ereignet. Auf Grund ihrer geistigen Polarität stellen sie schon in einem höheren Maße als ein einzelner Mensch das Ebenbild Gottes dar. Ihre gegenseitige Hingabe ist ein Abbild der Liebe Gottes zum Menschen. Im Alten Testament: ein Abbild des Bundes Gottes mit den Menschen; im Neuen Testament: ein Abbild Christi und der Kirche.

Aber im rein irdischen Bereich ist ihre Einheit deshalb noch keine Erfüllung, weil das Verbindende, der Leib, zugleich auch das Trennende ist. Er ist Ausdruck und Maske des „Du“.

Auch das geistige Band, welches das Ich und Du verbindet, ver-

<sup>64</sup> v. Rad, Genesis 46; vgl. Scheeben, Dogm. II (1878) 131, NR 354. Nach dem Willen Gottes bedarf die Schöpfung des Menschen als ordnendes Prinzip: „und er soll herrschen... (Gn 1, 26), erfüllt die Erde und machet sie euch untertan“ (Gn 1, 28). Von hier aus wird es verständlich wenn schon der Ambrosiaster vor allem den König „Imago Dei“ nennt (CV 50, 63 und ebd. 157) und dieser Gedanke in der mittelalterlichen Reichstheologie eine bedeutende Rolle spielt. So schreibt der Bischof Benzo von Heinrich IV.: Gott machte den Herrscher „zu seinem Bilde über die Menschen als einen zweiten Schöpfer“ (MG SS XI, 609, 42; vgl. MG Lib. 1, 450, 20; MG poet. lat. IV, 440, 7).

<sup>65</sup> Gn 1, 29; 2, 18–20; vgl. Scheeben, Dom. II, 441 Nr. 1016, 4; Diekamp, Dogm. II (1952) 134.

mag nicht die polare Zweiheit zur bleibenden Einheit zu führen. Bei der Begegnung macht der Mensch den anderen nicht frei, sondern bindet den anderen an sich, um darin seine Ergänzung und damit lediglich sich selbst zu finden. Es ist ein gegenseitiges „Haben“, das dem Begehren folgt und dem Wechsel der Stimmungen unterworfen ist. Es ist aber kein „Eins-sein“. So kann der Mensch zur Ehrfurcht vor dem Du und damit zum echten, bleibenden Eins-sein nur gelangen und dies bewahren, wenn er im Du den einzigartigen Anspruch Gottes sieht.

Von diesem innerweltlichen Bereich geht der philosophische Begriff „animal rationale“ aus, der die Seinsstruktur des Menschen aufweist und der Begriff des „In-der-Welt-seins“, der uns den Menschen in seiner Beziehung zur Kreatur zeigt<sup>66</sup>. Theologisch aber wird das Wesen des Menschen in seinem vollen Umfang nur von Gott her und in dem existentiellen Bezug des Menschen zu Gott hin begriffen. Der Mensch ist nicht nur Bild Gottes, weil er wie Gott geistig ist oder wie Gott herrscht, schöpferisch tätig sein kann, wenn auch immer auf der Ebene des Geschaffenen, sondern vor allem, weil er im geistigen, personalen Akt Gott erfassen kann. Der heilige Thomas sagt deshalb: „In der menschlichen Natur finden wir das

<sup>66</sup> Um die Gottebenbildlichkeit in ihrem vollen Umfang zu erfassen, geht es wohl kaum an, die philosophische Definition des Menschen „animal rationale“ zu übernehmen und dann einfach die „ratio“ als Bild Gottes zu verstehen. Die Definition „animal rationale“ betrachtet das Geschöpf als Subsistenz. Theologisch aber ist eine Aussage über den Menschen nur, insofern er zu Gott in Beziehung steht (Diekamp, Dogm. I [1949] 2). So gehört zum Menschen als Bild Gottes als Grundlage die transzendente (wesentliche, nicht akzidentelle) Beziehung zu Gott, die sich aus seiner Geschöpflichkeit ergibt. Die Erhaltung des Menschen im Dasein ist nichts anderes als fortgesetzte Schöpfung (vgl. Weish 11, 26 (1, 7); Ps 104, 29; Kol 1, 17; Hebr 1, 2 f.). Aus dieser Definition wird auch nicht ersichtlich, daß die Gottebenbildlichkeit sich vor allem in den geistigen Akten des Menschen findet (vgl. Thomas v. Aq. S. Th. I, 93, 7 mit Sent. I, 3 q. 4 a. 4). Der Begriff des „In-der-Welt-seins“ ist aus der Existenzphilosophie Heideggers genommen. In-der-Welt-sein ist eine Grundverfassung des Daseins (= des Menschen), das jedoch nicht als „res“, sondern als Akt gesehen wird.



Ebenbild Gottes, weil der Mensch gottfähig ist dadurch, daß er ihn durch seine eigene Tätigkeit in Erkennen und Lieben erfaßt.<sup>67</sup>

In etwa ist diese Tatsache schon im Wort „sälām“ mitgegeben. Es ist ja das plastische Bild, die imago expressa, d. h. in diesem Falle: Gott stellt gewissermaßen etwas von sich in der Ordnung der Schöpfung sich selbst gegenüber. Er erschafft sich ein Gegenüber. Dieses Geschehen wäre also analog dem innertrinitarischen Geschehen zu verstehen, so daß man von einem äußeren Bilde Gottes, dem Menschen, und dem inneren Bilde Gottes, dem Logos, sprechen kann<sup>68</sup>.

Die Sprache befähigt den Menschen, nicht nur stumm dem Ruf Gottes ins Dasein zu folgen, sondern auch den Anruf Gottes zu hören, in Verantwortung zu stehen und in der Gehorsamstat zu antworten. Welche Bedeutung diese existentielle, personale Beziehung zu Gott für den Menschen hat, zeigt der Bericht des Sündenfalles. Hier sehen wir deutlich, wie der Mensch sich abwendet vom Worte Gottes und sich dem Wort der Schlange öffnet; wie er die Antwort auf Gottes Wort durch die Gehorsamstat verweigert, um selbst wie Gott zu sein. „Wie Gott sein“ wollen, besagt aber: nicht mehr „Bild Gottes“ sein wollen<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> S. Th. III, 4, 1 ad 2; vgl. III, 4, 1 c; I, 93, 4 u. 7.

<sup>68</sup> „Diese Korrespondenz der beiden Bilder ist in Verbindung mit den obwaltenden Unterschieden auch der tiefere Grund, warum das eine Bild in der Inkarnation mit dem anderen hypostatisch vereinigt werden konnte und sollte; denn die Inkarnation ist in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nichts anderes, als das Eingehen des inneren Bildes Gottes in das äußere Bild, um in demselben und durch dasselbe seine ganze innere Herrlichkeit vollkommen und unwandelbar nach Außen zu offenbaren und mitzuteilen, resp. umgekehrt die Hineinziehung des äußeren Bildes in das innere Bild, um jenes durch dieses zu krönen und zu vollenden. Daraus folgt aber, daß der Mensch als Bild Gottes einerseits ein äußeres und zeitliches Nachbild des inneren und ewigen Bildes Gottes, und andererseits ein Vorbild des letzteren in seiner äußeren und zeitlichen hypostatischen Erscheinung ist“ (Scheeben, Dogm. II, 132 f. Nr. 356).

<sup>69</sup> Vgl. S. Th. II—II, 163, 2. Das Paradies war Stätte der Prüfung und Bewährung, nicht eigentliche Heimat (vgl. Hebr 11, 14—16). Der Mensch befand sich also erst auf dem Wege der Vollendung, auch der Vollendung

Die Folgen dieses Bruches, die im Alten Testament vor allem durch die Vertreibung aus dem Paradies, durch die Bestrafung des Menschen und durch sein Bewußtsein, vor Gott schuldig zu sein, aufgezeigt werden, stellt uns das Neue Testament noch deutlicher vor Augen. Der Mensch ist, wie der Apostel Jakobus sagt, zum Zweiseelenmann geworden (Jak 1, 8; 4, 8). Paulus schildert anschaulich im Römerbrief diesen inneren Zwiespalt: „Wissen wir doch, daß das Gesetz geistig ist, ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünden(macht). Denn was ich vollbringe, begreife ich nicht. Nicht was ich will, führe ich aus, sondern was ich hasse, das tue ich“ (Röm 7, 14 ff.).

Wie die existentielle, personale Beziehung des Menschen zu Gott immer mehr die Erfüllung und Vollendung der Gottebenbildlichkeit des Menschen gebracht hätte, so ist nach Abbruch dieser Beziehung im existentiellen Bereich gleichsam eine Entfremdung der Person von sich selbst die Folge. Ein zweites Ich steht auf, das von der Sündenmacht beherrscht ist. So trägt in seinen geistigen Tätigkeiten der Mensch die imago terrena, ja, so sagt Ambrosius, die imago diaboli<sup>70</sup>. Der Mensch ist nun — dies ist ein Wort von Augustinus — inimicus Dei und amicus mundi<sup>71</sup>. Dem Menschen als Person bleibt noch die Ansprechbarkeit<sup>72</sup>. Aber wenn nun Gott Menschen anruft oder auch ein Volk als „sein Volk“ erwählt, so zeigt

der Gottebenbildlichkeit. Dieser Weg aber sollte in der Gnade Gottes gegangen werden, nicht aus eigener Kraft.

<sup>70</sup> de officiis I, 245 (BKV III, 126); Hexaameron VI, 42 (BKV I, 264 f.) vgl. Ps 115, 8 (hebr.); 135, 18; Is 44, 9. Origenes kennt eine personale Verbindung mit dem Teufel, durch die eine reale Entstellung des Logosbildes im Menschen zustande kommt, vgl. de princ. IV, 4, 9 (CB V, 362, 3 ff.); Mt Komm. 12, 4 (CB 10, 75, 3—5); 11, 6 (CB 10, 44, 8—10); Jer Hom. 9, 4 (CB 3, 70, 3—10). Wie der Mensch durch seine Logosbildlichkeit am Logos „teilhat“, so hat er auch durch diese Verbindung am Teufel teil. Wir dürfen diese imago diaboli aber keinesfalls in die Seinsordnung übertragen.

<sup>71</sup> Ps 91, 10 (PL 37, 1178).

<sup>72</sup> Dies ist hier nur im Blickpunkt auf Gott hin gesehen. Selbstverständlich bleiben dem Menschen auch damit noch die Tätigkeiten seiner Geistigkeit, bes. Erkennen und Lieben im rein natürlichen Bereich.

das Wort Gottes nur noch stärker des Menschen innere Gespaltenheit, seine Sündhaftigkeit und sein Knechtsein unter der Sündenmacht. Schon Adam verbarg sich deshalb nach dem Sündenfall vor dem ihn suchenden Gott. Und immer wieder erfuhren es an sich die Propheten. „Weh mir“, so ruft Isaias aus, „ich bin verloren; denn ein Mann mit unreinen Lippen bin ich und wohne bei einem Volk mit unreinen Lippen“ (Is 6, 5)<sup>73</sup>.

Wir können nun rückblickend sagen, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen vornehmlich in seiner Geistigkeit besteht. Sie erfährt aber ihre sichtbare Ausprägung in der Leiblichkeit des Menschen. Stärker als in der Seinsordnung allein zeigt sich das Ebenbild Gottes in seinen geistigen Tätigkeiten. Zuerst in seiner Herrschergewalt gegenüber der Schöpfung, mehr aber noch in dem polaren geistigen Gegensatz und der Beziehung von Mann und Frau, vor allem aber zeigt sich das Ebenbild in dem existentiellen Bezug des Menschen zu Gott, in der Fähigkeit, durch seine eigene Tätigkeit Gott in Erkennen und Lieben zu erfassen<sup>74</sup>. Dabei ist aber zu bedenken, daß nur derjenige, der die Gottebenbildlichkeit in der existentiellen personalen Beziehung zu Gott verwirklicht, diese auch im irdischen Bereich vollziehen kann, denn sonst trägt er die *imago terrena*.

<sup>73</sup> Gn 3, 8 f.; Ex 3, 6: 4, 10; Jer 1, 6; 20, 7–9. 14 ff.; 15, 10 ff.; Ez 2, 8; 3, 23; Rm 7, 22 u. a.

<sup>74</sup> Man kann hier mit Thomas von dem Bilde Gottes unter dreifachem Gesichtspunkte sprechen: „Einmal insofern der Mensch die natürliche Eignung zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe besitzt“, dann „das Bild der auf der Gnade beruhenden Gleichförmigkeit“ und schließlich „das Ebenbild der Herrlichkeit, insofern der Mensch Gott auf vollkommene Weise erkennt und liebt“ (S. Th. I, 93, 4 c). Es ist aber zu bedenken, daß in der heiligen Schrift „jada“ und „gignosko“ fast nie ein theoretisches Erkennen bedeuten, sondern eine religiös-sittliche Verhaltensweise des Menschen gegenüber, daß sie eine Stellungnahme, eine konkrete persönliche Beziehung aussagen. „Nicht-erkennen“ dagegen besagt Abfall von Gott. So wird der Mensch in der heiligen Schrift weniger in seiner ontischen Struktur als in seiner dialogischen Existenz gesehen (vgl. G. H. Botterweck, *Gott erkennen im Sprachgebrauch des AT*, Bonn 1951; H. Prucker, *Gnosis Theou*, in *Cassiciacum* [herausg. A. Kunzelmann, F. Lang] Würzburg 1937).

### *Der Verlust der Gottebenbildlichkeit*

Die Tatsache des Sündenfalles, die wir eben kurz gestreift haben, um die Gottebenbildlichkeit im existentiellen Bereich vor allem als personale Beziehung zu Gott zu kennzeichnen, wirft aber neue Fragen auf. Es ist vor allem die Frage des Verlustes der Gottebenbildlichkeit. Eng verbunden mit ihr sind die Fragen, ob die Gottebenbildlichkeit Natur und Übernatur umfaßt oder nur mit der Natur, bzw. Übernatur zu identifizieren ist.

Das Alte Testament berichtet uns vor dem Sündenfall in Gn 1, 26 die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aber auch nach dem Sündenfall heißt es bei der Aufzählung der Nachkommen Adams in Gn 5, 1 ff.: „Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn als Bild Gottes ... Adam ... zeugte als sein Gleichnis und Bild (einen Sohn).“ Vers 1 bezieht sich auf die Aussage über den Menschen im Schöpfungsbericht. Der Verfasser will durch diese Wiederholung doch wohl zeigen, daß Adam die Gottebenbildlichkeit weitergegeben hat<sup>75</sup>. Dies wird noch erhärtet durch die Aussage in Gn 9, 6. Auch nach dem Sündenfall gilt als Begründung für das Verbot, einen Menschen zu töten: „denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht“<sup>76</sup>. Nirgends wird im Alten Testament ausdrücklich gesagt, daß die Gottebenbildlichkeit verloren sei. Also müssen wir auf Grund dieser Texte annehmen, daß sie noch vorhanden ist.

Das Neue Testament dagegen spricht von einer Wiederherstellung. Hier sagt Paulus: „Zieh an den alten Menschen samt dem, was er treibt. Zieh an den neuen Menschen, der zu (rechter) Erkenntnis erneuert wird nach dem Bilde dessen, der ihn (den neuen Menschen) geschaffen hat“ (Kol 3, 9–11). Wie sind diese beiden Aussagen zu vereinigen?

Wie sehr die Väter mit dieser Frage gerungen haben, soll uns ein kurzer Überblick über ihre Lösungsversuche zeigen.

Irenäus hat die sich widersprechenden Aussagen dadurch zu vereinigen versucht, daß er bei der Gn-Stelle 1, 26: „Lasset uns den Menschen machen als unser Bild, gemäß unserer Ähnlichkeit“, zwi-

<sup>75</sup> Karl Barth unterscheidet auf Grund dieser Stelle zwischen Adam-bildlichkeit und Gottebenbildlichkeit (*Kirchl. Dogmatik III*, 1 1947<sup>2</sup>, 233).

<sup>76</sup> Vgl. 1 Kor 11, 7; Jak 3, 9.

schen „eikon“ als dem natürlichen Bild und „homoiosis“ der übernatürlichen Ähnlichkeit unterschied. Durch den Sündenfall verlor der Mensch die übernatürliche Ähnlichkeit<sup>77</sup>. Nach dem Text der LXX kommt auch wirklich nach dem Sündenfall das Wort „homoiosis“ nicht mehr in Verbindung mit „eikon“ vor. Doch ist diese Deutung der Genesis-Stelle als Wortexegese nicht haltbar. Unsere Genesis-Stelle kennt die Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Ebenbild Gottes nicht<sup>78</sup>.

Auch Clemens von Alexandrien unterscheidet zwischen Bild und Ähnlichkeit. Nach dem Bilde Gottes<sup>79</sup>, im besonderen des Logos, ist der Mensch, insofern er eine vernünftige Seele besitzt<sup>80</sup>. Veranlagt und berufen ist er, als Bild Gottes auch zur Ähnlichkeit Gottes heranzuwachsen<sup>81</sup>. Durch die Sünde aber wurde der Geist des Menschen an die Sünde gefesselt<sup>82</sup>. Deshalb wurde erst in Christus der göttliche Wille: „Lasset uns einen Menschen machen als unser Bild, gemäß unserer Ähnlichkeit“ Wirklichkeit. Der Getaufte ist als Bild Gottes, da er in Christus ist<sup>83</sup>, wieder fähig, dieses Bild in sich zur Gottähnlichkeit zu vollenden<sup>84</sup>.

<sup>77</sup> Irenäus ist bei seiner Deutung abhängig von der gnostischen Auslegung dieser Stelle und deren Spekulationen, die einen Dualismus und eine platonisch umgeformte Emanation lehrten. Ihnen stellt Irenäus seine christliche Deutung entgegen. Unterscheidung zwischen „eikon“ und „homoiosis“: adv. Haer. V, 6, 1 (BKV II, 163 ff.). Verlust der übernatürlichen Ähnlichkeit: adv. haer. V, 16, 2 (BKV II, 195); III, 18, 1 (BKV I, 286); V, 14, 1 (BKV II, 188). Sie wurde aber in vollkommener Form durch Christus wiedergeschenkt: adv. haer. V, 16, 2 (BKV II, 195); V, 8, 1 (BKV II, 169); V, 36, 3 (BKV II, 251 f.).

<sup>78</sup> Vgl. Worterklärung Anm. 22.

<sup>79</sup> Str. VIII, 86, 2 (BKV V, 90); Protr. XII, 120, 4 (BKV I, 196 f.); Paid. I, 97, 2 (BKV I, 290).

<sup>80</sup> Str. V, 94, 3–5 (BKV IV, 198).

<sup>81</sup> Str. II, 131, 5 f. (BKV III, 245); V, 94, 6 (BKV IV, 198 f.); vgl. Origenes c. Cels. IV, 30 (BKV II, 333).

<sup>82</sup> Protr. XI, 111, 1 f. (BKV I, 186); vgl. Paid. I, 102, 1 (BKV I, 295) ebd. 101, 3.

<sup>83</sup> Paid. I, 49, 3 f. (BKV I, 248); Str. III, 42, 5 f. (BKV III, 282).

<sup>84</sup> Paid. I, 98, 2 (BKV I, 291); Protr. I, 8, 4 (BKV I, 80); vgl. Str. V, 83, 1 (BKV IV, 190).

Bei Clemens von Alexandrien ist es schwer festzustellen, ob er unter „eikon“ nur die Natur des Menschen oder diese mit einer übernatürlichen Gabe versteht<sup>85</sup>. Zu einem einseitigen ethischen Verständnis von homoiosis, wie Clemens es hier auffaßt, bietet der Text keinen Anlaß<sup>86</sup>. Ebenso wenig ist das Schöpferwort im eigentlichen Sinne Verheißungswort. Gott wollte nicht erst in Christus einen Menschen als sein Bild gemäß seiner Ähnlichkeit schaffen, er schuf ihn am sechsten Schöpfungstage so.

Bei Origenes wird durch den Sündenfall die „homoiosis“, die Gottesschau verloren<sup>87</sup>. Die Logosabbildlichkeit aber, das „logikon einai“, bleibt<sup>88</sup>. Durch die Gestaltung nach dem Bilde Christi gelangt der Mensch wieder zur „homoiosis“, zur Vollendung des Logosabbildes in der Gottesschau<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> P. Heinisch, Der Einfluß Philo auf die älteste christliche Exegese (atl. Abh. 1/2 Münster i. W.) 1908, 165 glaubt, Clemens verstehe unter „eikon“ die reine Natur (status naturae purae) im Anschluß an Philo. Th. Rüter, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens v. Alex. (Freiburger theol. Studien) 1922, 29 ff., bes. 34 glaubt, nach Clemens habe Adam „wenn nicht das Pneuma, (so) doch eine demselben ähnliche Gabe besessen“. Jedenfalls müssen wir bes. auf Grund von Str. VI, 96, 2 (BKV IV, 303) annehmen, daß Clemens Adam nicht als vollendet erschaffen dachte: „daß er (Adam) seiner Gestaltung nach nicht vollkommen geschaffen wurde, aber fähig, sich die Tugend anzueignen.“ Clemens gebraucht „eikon“ nicht ausschließlich für den Urzustand. Er benutzt ihn auch, um den Vollendungszustand damit zu bezeichnen: Str. III, 42, 6 (BKV III, 282); Str. VII, 101, 4 (BKV V, 105). Vgl. dazu: O. Stählin, Clemens v. Alex., Allgemeine Einführung, Sprache und Stil in: BKV I, 47.

<sup>86</sup> Wir haben hier bewußt von den anderen Bedeutungen des Wortes „homoiosis“ abgesehen, um den Leser nicht zu verwirren. So ist der Mensch bei der Erschaffung schon dem Logos „ähnlich“ nach: Protr. X, 98, 4 (BKV I, 174). Vollendungszustand bedeutet „homoiosis“ in: Paid. I, 98, 2 (BKV I, 291); Protr. XII, 122, 4 (BKV I, 198 f.). Clemens von Alex. hat keine einheitliche Terminologie.

<sup>87</sup> de princ. IV, 4, 10 (CB V, 363, 14–22); II, 8, 3 (CB V, 158, 17–22).

<sup>88</sup> Joh. Komm. II, 3 (CB IV, 55, 15–21).

<sup>89</sup> Vgl. c. Cels. VI, 63 (BKV III, 182 f.) und Lk Hom. 8 (CB IX, 56, 8–29) mit: de princ. III, 6, 1 (CB V, 280, 5–281, 5) Origenes gebraucht „eikon“ und „homoiosis“ nicht einheitlich, vgl. in Jer hom. 2, 137 (PG 13, 278 ff.).

Gregor von Nyssa hat die Unterscheidung von „eikon“ und „homoiosis“ nicht<sup>90</sup>. Nach ihm ist der Mensch im Paradies, wie wir schon früher sahen, kein reines Ebenbild Gottes mehr, besonders auf Grund seiner Geschlechtlichkeit. Die Erbsünde jedoch hat das Bild Gottes selbst nicht zerstört. So sagt er: „Nicht berührt sie (die Erbsünde) das göttliche Bild selbst“<sup>91</sup>, „denn die Sünde legt sich um deine gottähnliche Gestalt; sie hat das Gottesgeschenk in dir entstellt, es gleichsam mit häßlichem Schmutz überdeckt. Hast du jedoch diesen Schmutz, der sich auf deine Seele gelagert, in einem gewissenhaften Leben wieder abgewaschen, so wird deine gottähnliche Schönheit in dir wieder aufleuchten.“<sup>92</sup>

Augustinus lehrte zuerst, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch den Sündenfall völlig verlorengegangen sei<sup>93</sup>. Doch änderte er seine Meinung. Aus der „imago formata“ wurde durch die Sünde eine „imago obscura atque deformis“<sup>94</sup>. Aber, so sagt Augustinus, „das Bild Gottes ist immer vorhanden, mag es so abgegriffen sein, daß es beinahe nicht mehr ist, mag es verdunkelt und entstellt sein, mag es hell und schön sein“<sup>95</sup>. Für die übernatürliche Ähnlichkeit

<sup>90</sup> Diekamp, Die Gotteslehre Gregors v. Nyssa (1896) 70 f.; „eikon“ wird für die natürlichen wie übernatürlichen Gaben verwandt, ebenso „homoiosis“ nicht allein für die übernatürliche Ausstattung.

<sup>91</sup> orat. catech. 2 (PG 45, 33 D).

<sup>92</sup> de beatit. or. 4 (PG 44, 1272 B); vgl. de virg. (PG 46, 372 D). Die Folge war auch die Sterblichkeit des Leibes: Orat. catech. II, (PG 45, 33 C; 57 ff.).

<sup>93</sup> de gen. ad litt. VI, 27 (CV VIII, 199, 1 f.): „Dieses im Geiste des inneren Menschen eingeprägte Bild verlor Adam durch die Sünde. Wir empfangen es zurück durch die Gnade der Gerechtigkeit.“ Ps 4, 8 (PL 36, 81): „Denn der Mensch ist gemacht zum Bild und Gleichnis Gottes, das er sündigend verdorben hat“ (vgl. Ps 75, 3 (PL 36, 959)).

<sup>94</sup> Retr. II, 50, 3 (CV 36, 160, 10 ff.): „Was ich im 6. Buche (de gen. ad litt.) sagte: ‚Adam hat das Bild Gottes, nach dem er gemacht worden ist, durch die Sünde verloren‘, das ist nicht so aufzufassen, als ob in ihm keines zurückgeblieben sei, sondern (es blieb) ein so entstelltes (Bild), daß es der Wiederherstellung bedurfte“ (vgl. in Joh 41, 2 / BKV V, 198).

<sup>95</sup> de trin. 14, 4, 6 (BKV XII, 214); 14, 8, 11 (ebd. 223); 14, 16, 22 (ebd. 241).

verwendet er gerne in seiner Schrift de Trinitate im Anschluß an Gn 1, 26 „similitudo“, jedoch nicht wie Irenäus ausschließlich<sup>96</sup>.

Was sagt uns die Schrift? Wir sahen schon, daß nach den Aussagen des Alten Testaments die Gottebenbildlichkeit nicht verloren gegangen ist. Aber haben wir wenigstens Andeutungen für eine Schwächung des Bildes? Können wir dann doch in etwa die Aussagen des Alten Testaments mit denen des Neuen Testaments in Einklang bringen?

Die priesterliche Bearbeitung selbst gibt uns einen Hinweis. Mit feinem Empfinden sagt sie nicht, daß Adam das Bild Gottes weitergab, vielmehr „sein“, d. h. Adams Bild.

Dieser Eindruck wird noch durch die Aufzählung der Geschlechterfolge verstärkt. Dort zeigt die Abnahme des Lebensalters, daß die Lebenskraft als Folge der Sünde immer mehr abnimmt. In Vers 29 wird deutlich auf den Sündenfall hingewiesen<sup>97</sup>.

Das Strafurteil Gottes über den Menschen in der Paradieseserzählung trifft den Menschen an der Stelle, wo sich seine Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung am meisten auswirken sollte: in seiner Herrscherfunktion.

Das Buch der Weisheit stellt dagegen besonders den Tod als Zeichen der geschwächten Gottebenbildlichkeit hin: „Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und zum Bilde seines eigenen Wesens ihn gemacht. Aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen, und es müssen ihn (den Tod) kosten, die jenes (des Teufels) Anteil sind.“<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Schmaus, a. a. O. 297; vgl. 1 Joh 3, 2. Seine früher entwickelte Anschauung über das Verhältnis der Termini imago und similitudo bleibt dabei voll aufrecht erhalten (vgl. Geist und Leib des Menschen. Anm. 24).

<sup>97</sup> Der Vers 29 (Gn 5, 29) ist zwar ursprünglich nicht von dem priesterlichen Bearbeiter, er ist aber von diesem völlig in den Text verarbeitet, so daß er mit ihm eine Einheit bildet. Einen Anklang kann man auch noch in dem Sintflutbericht sehen. Dort sind in Vers 6 und 7 durch den priesterlichen Bearbeiter (s. Verwendung von: „bara“) deutlich Hinweise auf die Erschaffung des Menschen gemacht. Dadurch wird sein Erschaffungszustand und der augenblickliche im Gegensatz gesehen.

<sup>98</sup> Weish 2, 23; vgl. dazu: Weish 6, 19: „aftharsia de eggus einai poei Theou“, „Unsterblichkeit aber wirkt Sein in der Gottesnähe“ (J. Fischer,

Vor allem aber zeigt sich der Bruch der Gottebenbildlichkeit im existentiellen Bereich, wie wir schon aufgezeigt haben. Der Mensch weiß sich als Sünder vor Gott.

Wir wollen jetzt kurz einige protestantische Anschauungen darlegen, um dadurch die Gottebenbildlichkeit des gefallenen Menschen schärfer herauszuarbeiten.

Das Bewußtsein des Menschen, Sünder vor Gott zu sein, hat ja besonders die Lehre Luthers vom Menschen geprägt. Aber so stark er auch die Sündhaftigkeit des Menschen betont, so muß er doch in seinen Vorlesungen zum Römerbrief bekennen: „Wir sind nicht so schlechthin zum Bösen geneigt, daß nicht noch ein Teil in uns übrig wäre, der dem Guten zugewandt ist.“<sup>99</sup> Diese Aussage kennzeichnet die Unsicherheit in der Lehre von der Imago Dei innerhalb des Protestantismus.

Johann Gerhard hatte bisher am entschiedensten versucht, die Lehre von der völligen Verderbtheit der Menschennatur und damit die Gleichsetzung der Gottebenbildlichkeit mit der *iustitia originalis* durchzuführen. Wenn er jedoch die Frage des Verlustes der Gottebenbildlichkeit behandelt, versteht er plötzlich unter der Imago Dei nicht mehr die *iustitia originalis*, sondern die *essentia animae* und behauptet, von der Gottebenbildlichkeit seien noch *rudera* und *reliquiae* vorhanden. Diese Resttheologie ist in sich widerspruchsvoll, da sie den Begriff von *imago* in einem doppelten Sinne faßt<sup>100</sup>.

Echter Bibel, 1950). Die Väter betonen immer wieder den Tod als Zeichen der Sünde und die Unsterblichkeit als das Geschenk der Erlösung. Irenäus: *adv. haer.* III, 20, 1 (BKV I, 295 f.); V, 8, 1 (BKV II, 168 f.); V, 36, 3 (BKV II, 251); Clemens v. Alex.: *Str.* II, 98, 4 (BKV III, 221); VII, 20, 5 (BKV V, 26); Cyrill v. Alex.: in *Joh* (PG 74, 344 B); Meth: *Gastmahl* 9. Rede II, (BKV 102); Gregor v. Nyssa: *or. catech. magna* 16, 3 (BKV 38); vgl. 8, 1 ff (BKV 21 ff.); 35, 2 (BKV 71); Petrus Chrysol. *Sermo* 118 (BKV 278–280). Auch die Texte der Liturgie geben wieder, daß der Mensch im Urstand den durch Krankheit und Mühsal zum Tod führenden Kräfteverbrauch nicht kannte (vgl. Dürig, a. a. O. 160–167).

<sup>99</sup> Vorlesungen über das Gewissen (Weimarer Ausgabe 56, 237, 6).

<sup>100</sup> Vgl. Schumann, *Fr. K., Imago Dei* (in: *Imago Dei*, Festschrift für Gustav Krüger) Gießen 1932, 169 f.

Deshalb hat Karl Barth versucht, die theologische Anthropologie auf Grund der Genesisstelle 1, 26 neu aufzubauen. Karl Barth übersetzt: „Lasset uns den Menschen machen in unserem Urbild nach unserem Vorbild!“ Der Plural von *asa* und der Suffixe zeigt an, so sagt er, daß sich der Verfasser Gott nicht einsam vorgestellt hat. Zwar ist ihm noch nicht die Trinität bekannt gewesen, aber er sah schon in Gott eine Ich-Du Beziehung<sup>101</sup>. *Säläm*, das Urbild, existiert in Gott selbst. In ihm wurde der Mensch insofern geschaffen, als er in diesem Urbild seinen Grund hat<sup>102</sup>. Gott ist Vorbild, *dēmut*, da er „eines jeden von ihm existierenden Bildes Original ist“<sup>103</sup> und deshalb ist der Mensch Nachbild.

Der Abbildlichkeit und Nachbildlichkeit der göttlichen Lebensform, der Ich-Du Beziehung, zeigen sich beim Menschen in doppelter Weise: einmal darin, „daß er Gottes Gegenüber ist“ und dann, „daß er selbst Gegenüber von seinesgleichen ist“<sup>104</sup>. Es besteht also eine *analogia relationis*. In den Worten: „Als Mann und Frau erschuf er sie“, sieht Karl Barth die Definition der vorhergehenden Aussage: „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde.“<sup>105</sup> So ist die Beziehung von Mensch zu Mensch vor allem als Beziehung von Mann und Frau zu sehen und liegt primär im Geschlechtlichen. Das streng Kreatürliche, die geschlechtliche Differenzierung von Mann und Frau, ist nicht in sich Abbild und Nachbild Gottes – der Mensch hat diese ja mit dem Tier gemeinsam – sondern deshalb, weil es

<sup>101</sup> Die kirchl. Dogmatik (die Lehre von der Schöpfung) III, 1 (1947<sup>2</sup>) 204 f.: „Ein Gegenüber schon im göttlichen Wesen und Bereich“ (Sperrung von mir; vgl. S. 215 f.).

<sup>102</sup> Ebd. 205; 221.

<sup>103</sup> Ebd. 221; vgl. 205 f.

<sup>104</sup> Ebd. 207: „So ist das *tertium comparationis*, die Analogie zwischen Gott und Mensch sehr schlicht die Existenz im Gegenüber von Ich und Du. Sie ist zuerst für Gott konstitutiv; sie ist es dann auch für den von Gott geschaffenen Menschen. Man denke sie weg, so hat man sowohl das Göttliche aus Gott als auch das Menschliche aus dem Menschen weggedacht . . .“

<sup>105</sup> Ebd. 206; er betont aber S. 219: „Wie Gott für den Menschen ist, so ist der Mensch für den Menschen: indem nämlich Gott für ihn ist, so daß die *analogia relationis* als Sinn der Gottebenbildlichkeit mit irgendeiner *analogia entis* nicht verwechselt werden kann.“

Gott so gefallen hat<sup>100</sup>. Überhaupt ist die Gottebenbildlichkeit nicht des Menschen Besitz und wird dies auch nicht. Sie ist vielmehr ganz Absicht und Tat seines Schöpfers<sup>107</sup>. Karl Barth unterscheidet deshalb zwischen Adambildlichkeit, die der menschliche Vater seinem Sohn durch Zeugung vermittelt (Gn 5, 3), und Gottebenbildlichkeit, in der allein Gott den Menschen dadurch erschafft, daß er, Gott, sich zu ihm, dem Menschen, bekennt<sup>108</sup>. So ist die Gottebenbildlichkeit keine Qualität am Menschen<sup>109</sup>. Deshalb konnte sie weder partiell noch gänzlich beim Sündenfall verlorengehen. Sie ist vielmehr Zusage und Verheißung, die in einer direkten

<sup>100</sup> Ebd. 210 f.: „Und eben dieses streng Kreatürliche, streng Natürliche, eben dies, was sie mit den Tieren gemeinsam haben, ist keineswegs das Tierische, gerade das ist vielmehr das eigentlich und unterscheidend Menschliche des Menschen — nicht in sich, aber weil es Gott gefallen hat, den Menschen in dieser Lebensform zum Abbild und Nachbild, zum Zeugen seiner eigenen Lebensform zu machen ... Seiner Vernünftigkeit Merkmal seines Unterschiedes ihnen gegenüber wird auch in diesem Zusammenhang nicht Erwähnung getan. Gott ist als Schöpfer nicht weniger über ihm als er über den Tieren ist. Was ihn auszeichnet und was ihm Autorität und Vollmacht gibt, ist dies, daß er, von den anderen selbstständigen Wesen nicht prinzipiell verschieden, in der Einzigkeit seiner Pluralität (= nicht in der Vielheit von Gruppen und Arten, sondern in allen Individuen immer der eine Mensch) als Mann und Frau Gottes Ebenbild zu sein durch Gottes Gnade gewürdigt ist.“

<sup>107</sup> Ebd. 222.

<sup>108</sup> Ebd. 224: „Er (Adam) kann wohl hoffen, daß Gott der Schöpfer sich in gleicher Weise zu diesem neuen Geschöpf, dem er als Vater das Leben vermitteln durfte, bekennen, daß auch der von ihm gezeugte Sohn ebenso wie er selbst von Gott in und nach seinem Bilde geschaffen sein möge ... Wenn Gott sich in gleicher Weise wie zu Adam auch zu Seth bekennen ... wenn er in der Frau ... seinesgleichen finden wird — dann hat er das alles nicht seinem väterlichen Erbe zu verdanken, dann ist das vielmehr die Realisierung einer Hoffnung, die nur in einer direkten Entschließung und Aktion Gottes selbst Ereignis werden kann ... Es gibt keinen Stammbaum gottesebenbildlicher Wesen ... Sie ist die Zusage und Verheißung, mit der Gott die physische Geschlechterfolge als solche begleitet ...“ Dies dürfte doch wohl Okkasionalismus in der Lehre Karl Barths sein.

<sup>109</sup> Ebd. 213.

Entschließung und Aktion Gottes selbst Ereignis wird<sup>110</sup>. Die Erfüllung dieser Verheißung geschah in Jesus Christus, der die Hoffnung des Alten Testaments und das Ziel der Bundesgeschichte ist<sup>111</sup>. Von ihm sagt Paulus, daß er das Bild Gottes ist<sup>112</sup>. Aber dies wird nicht von Jesus als isolierter Figur gesagt, sondern von ihm und seiner „doxa“, seiner Gemeinde. Mit der Gemeinde „zusammen ist Jesus Christus Gottes Ebenbild“<sup>113</sup>. So ist der Mensch als Mann und Frau nicht nur „im Urbild und nach dem Vorbild Gottes“ geschaffen, sondern zugleich auch „das Zeichen des Menschensohnes und seiner Gemeinde“<sup>114</sup>.

So großartig die theologische Konzeption Karl Barths in seiner Anthropologie ist, so sind doch sowohl bei der Übersetzung wie

<sup>110</sup> Ebd. 224 f.: „Die reformatorische Lehre vom Verlust der imago Dei ist begreiflich und notwendig auf dem Hintergrund des Verständnisses der imago als einer *rectitudo animae*, als eines *status integritatis*, den der Mensch besessen und den er dann zugleich als seine Schuld und als deren Folge und Strafe verloren hätte ... die biblische Sage redet weder in Gen 1 noch Gen 2 noch sonst von einem Idealmenschen ... noch auch im NT. Was der Mensch nicht besitzt, das kann er nicht vererben, so auch nicht verlieren. Und so kann andererseits Gottes Absicht bei des Menschen Erschaffung und die damit aufgerichtete Verheißung und Zusage doch nicht wohl verlorengegangen sein ... Daß dem nicht so ist, das zeigt die Tatsache, daß die Geschichte der Gemeinschaft und des Verkehrs Gottes mit dem Menschen mit dem Sündenfall, in welchem das Versagen des Menschen in diesem Verhältnis Ereignis wird, nicht etwa abbricht, sondern genau genommen, gerade anfängt, in welchem sich ja — wenn auch auf seiten des Menschen in völliger Verkehrung der göttlichen Absicht und darum zu seiner Schande und zu seinem Gericht — gerade erweist, daß Gott sich zu seiner Absicht mit ihm bekennt, daß er ihn als Du anredet ...“

<sup>111</sup> Ebd. 213: „Es wird die Bundesgeschichte, deren Anfang, Mitte und Ende dieser Mensch, dieser Mann (Christus) und diese Frau (Gemeinde) sein werden, die Bestätigung der Schöpfungsgeschichte bringen.“

<sup>112</sup> Ebd. 228 (Zu 1 Kor 11, 7): „Dieser Mann mit dieser Frau ist der Mensch, der das Ebenbild Gottes ist: ist und also nicht nur anzeigt, nicht nur in Aussicht stellt, nicht nur wie Adam und Seth ... seine physische Möglichkeit begründet.“

<sup>113</sup> Ebd. 229.

<sup>114</sup> Ebd. 230.

bei der Deutung unserer Stelle Gn 1, 26 gewichtige Bedenken anzubringen. Ich will sie wenigstens kurz berühren.

Im Lichte des Neuen Testaments kann man durchaus den Plural von 'asa und der Suffixe auf die Trinität deuten. Aber es dürfte kaum anzunehmen sein, daß der Verfasser des Schöpfungsberichtes, der ein strenger Monotheist war, auf Grund dieses Plurals schon ein Ich-Du Verhältnis in Gott gesehen hat<sup>115</sup>.

Im ganzen Alten Testament findet sich nirgends „säläm“ in der Bedeutung von Urbild und „d<sup>e</sup>mut“ in der Bedeutung von Vorbild. Diese Bedeutungen lassen sich auch nicht aus den Stämmen dieser Worte ableiten<sup>116</sup>.

Die strenge Unterscheidung der Präfixe b<sup>e</sup> und k<sup>e</sup>, auf die Karl Barth so viel Wert legt, läßt sich nicht aufrechterhalten. Nicht nur ihr Gebrauch in Gn 5, 3, sondern auch in anderen Büchern des Alten Testaments zeigt, daß die Präfixe gleichbedeutend sind<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Vgl. oben Worterklärung.

<sup>116</sup> Karl Barth beruft sich (S. 221) auf Delitzsch und nimmt an, daß die Worte „säläm“ und „d<sup>e</sup>mut“ einen doppelseitigen Gebrauch zulassen. Säläm könnte also nicht nur Abbild, sondern auch Urbild und „d<sup>e</sup>mut“ nicht nur Nachbild, sondern auch Original bedeuten. Diese These läßt sich aber heute wohl nicht mehr halten. Dies ergibt sich eindeutig aus der Ableitung von „säläm“ aus „salam“ schnitzen (vgl. oben Worterklärung) und der von „d<sup>e</sup>mut“ aus „dama“ ähnlich sein.

<sup>117</sup> Es ist verwunderlich, daß Karl Barth, obwohl er selbst weiß, daß der Gebrauch der Präfixe nicht konstant ist, doch an ihrem Unterschied festhält (Kirchl. Dogm. a. a. O. 222). Für Gn 5, 1 versucht Barth die Schwierigkeit zu lösen, indem er sagt: „daß ‚d<sup>e</sup>mut‘ anders als in 1, 26–27 auch als Vorbild gedacht werden kann, in welchem die Entscheidung über die Gestalt des Nachbildes fällt.“ Der Lösungsversuch ist zu gekünstelt, als daß er beweiskräftig wäre. Daß b<sup>e</sup> und k<sup>e</sup> auch in anderen Teilen des AT gleichbedeutend gebraucht werden, vgl. A. Kropat, die Syntax des Autors der Chronik (Beihefte z. Zeitschr. f. atl. Wiss. Nr. 16) 1909, 39. Ob man gegen Karl Barth auch anführen kann, daß bei seiner Deutung der Gottebenbildlichkeit die Gefahr bestehe, in Gott ein zweigeschlechtliches Wesen zu sehen (vgl. Geist und Leib des Menschen als Gottes Ebenbild, Anm. 101), ist wohl fraglich. Karl Barth sieht ja nicht in der geschlechtlichen Differenzierung an sich die Gottebenbildlichkeit. Sie ist nach ihm ja überhaupt keine Qualität am Menschen. Die geschlechtliche Differenzierung ist

Dem Text wird doch Gewalt angetan, wenn man behauptet, die Gottebenbildlichkeit sei nur Verheißung<sup>118</sup>.

Theologisch ist die Frage nach dem Menschen keinesfalls mit seiner aktuellen Beziehung zu Gott gelöst, vielmehr taucht hier die Frage nach der Beschaffenheit dessen auf, der bezogen ist<sup>119</sup>. Der Mensch an sich aber ist nach Karl Barth theologisch völlig bedeutungslos. So sagt er: „Daß der Mensch ein Mensch und keine Katze ist“, ist „eine Belanglosigkeit“<sup>120</sup>.

Hier setzt die Kritik Emil Brunners ein, der diese Lehre als unbiblisch bezeichnet<sup>121</sup>. Ich will kurz die Lehrmeinung Emil Brunners darlegen. Er unterscheidet zwischen der materialen Gottebenbildlichkeit, die identisch ist mit der iustitia originalis und als Sein im Worte Gottes zu verstehen ist<sup>122</sup> und der nach dem Sündenfall verbleibenden formalen Gottebenbildlichkeit. Diese deckt sich mit dem Imagorest der Reformatoren und ist in dem Personsein des Menschen zu suchen<sup>123</sup>. Im Gegensatz zu den Reformatoren faßt er aber nicht Person als substantielles Sein, sondern als aktuales Ich, das zugleich Anknüpfungspunkt wie Abstoßungspunkt für das Wort Gottes ist<sup>124</sup>.

deshalb Gottes Ebenbild, weil es Gott so gefallen hat. Aber diese Deutung ist zum wenigsten mißverständlich.

<sup>118</sup> Vgl. Clemens v. Alex. S. oben Abschnitt: Der Verlust der Gottebenbildlichkeit.

<sup>119</sup> E. Brunner, Gott und Mensch (1930), Zwischen den Zeiten 1932, 505 ff.

<sup>120</sup> Karl Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner 1934, 25 u. 27.

<sup>121</sup> „Der Gegensatz zwischen Barth und mir besteht hauptsächlich in zwei Punkten: daß ich im Gegensatz zu Barth, aber im Einklang mit der Schrift und den Reformatoren behauptete, daß Gott auch jetzt noch in seinem Schöpfungswort offenbar sei, und zweitens, daß ich das Menschsein des Menschen nicht als eine Bagatelle, sondern als eine theologisch relevante Tatsache ansehe, die nur vom Gedanken der Gottebenbildlichkeit aus verstanden werden könne“ (Brunner, Widerspruch, 541). Vgl. dazu: H. U. v. Balthasar, Karl Barth 1951, 179.

<sup>122</sup> Brunner, a. a. O. 53; 521; 530. (Zur Erbsündenlehre Brunners, ebd. 139.)

<sup>123</sup> Ebd. 69; 141 f.; 521; 530.

<sup>124</sup> Ebd. 531.

Dies mag für uns genügen, denn wir sehen hieraus schon deutlich, daß Emil Brunner nicht bei einer reinen Exegese stehen bleibt. Er fragt vielmehr in einer verstandesmäßigen Reflexion nach dem Sein des Menschen. Da die heilige Schrift den existentiellen, personalen Bezug sehr stark betont, übernimmt er den Personbegriff aus der idealistischen Philosophie eines Fichte<sup>125</sup>. Und zwar tut er dies deshalb, weil er überzeugt ist, erst auf diese Weise dem biblischen Befund gerecht zu werden, gegenüber Karl Barth, der seine Anthropologie auf einer reinen Exegese aufbaut. Gegenüber der katholischen Auffassung will er damit betonen, daß der Mensch theologisch nur als Ganzheit in seiner Gottbeziehung zu verstehen sei, als responsorisches Sein, als Sein in und aus dem Worte Gottes<sup>126</sup>.

Die Frage, ob der Mensch als aktuales oder substantielles Sein zu verstehen ist, können wir den Philosophen überlassen. Wir haben Gründe genug, bei der althergebrachten Anschauung zu bleiben. Aber wir müssen hier theologisch scharf scheiden. Das, was uns im konkreten Menschen ganz als Einheit erscheint, Natur und Gnade<sup>127</sup>, müssen wir in der Seinsordnung voneinander trennen, um die Gratuität der Gnade zu wahren. Erkennen wir nun im

<sup>125</sup> Ebd. 91 f.

<sup>126</sup> Ebd. 53.

<sup>127</sup> Deshalb sprechen die Väter oft von einer Natur, selbst Irenäus sagt in *adv. haer.* V, 10, 1 (PG 7, 1148 B / BKV II, 175): "... nehmen sie (die Menschen) ... das Wort Gottes auf, dann gelangen sie zu der ‚ursprünglichen Natur‘ des Menschen (in *pristinam veniunt hominis naturam*), die nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes gemacht ist." (NB: wir sehen hierbei auch, welche Bedeutung Irenäus dem personalen Element beimißt: „nehmen sie das Wort Gottes auf ...“) Gregor v. Nyssa betrachtet im *Hoh. Komm.* XI (PG 44, 997 A) die Jungfräulichkeit als Wiederherstellung der Natur und die Heiligkeit ist nichts anderes als natürliche Seligkeit. „*physis*“ ist der Inbegriff der natürlichen und übernatürlichen Ausstattung (Diekamp, *Die Gotteslehre Gregor v. Nyssa*, 69). Augustinus versteht unter Natur (und dies besonders) die ursprüngliche Vollkommenheit: *de gen. ad litt.* VI, 13 (CV 28, 187 f.; vgl. *Der Verlust der Gottebenbildlichkeit*, Anm. 93); *de civ. Dei* XXI, 8 (BKV III, 373) oder die des gefallenen Menschen (Hendrik a. a. O. 89; E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustinus* 1934, 97). Zu der hier auftauchenden Frage des „*desiderium naturale visionis*“ s. Anm. 130 und 131.

Menschen ein Ebenbild Gottes, das durch den Sündenfall nicht verlorenging, dann muß es zur Natur des Menschen gehören und kann natürliches Ebenbild Gottes genannt werden<sup>128</sup>. Aber damit errichten wir nicht einen Zweistöckwerkbau, wie Emil Brunner meint, vielmehr ist in der Natur die *potentia oboedientialis* (*specifica*) der Anknüpfungspunkt für die Gnade<sup>129</sup>. Auch kann sich die Natur der Gnade gegenüber nicht neutral verhalten, wie die Lehre des heiligen Thomas vom *desiderium naturale* beweist<sup>130</sup>. Für uns

<sup>128</sup> G. Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in *Münchener theol. Zeitschr.* 1951, 55; s. o. S. 369 f.

<sup>129</sup> Vgl. Diekamp, *Dogmatik II.* 1952, 48 f.

<sup>130</sup> Vgl. dazu: K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie* 1926, 268; mit: J. Stuffer, *Molinismus und neutrale Vernunfttheologie*, in *ZkTh* 1927, 37 ff.; Auer, J., (*Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* 1942, 47) sagt zu dieser Frage: „Doucet weist in seinem Artikel ‚Über das natürliche oder angeborene Streben nach der übernatürlichen Glückseligkeit‘ (*de naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos*: Ant 4 [1929] 167–208) nach, daß vom 13. bis 16. Jahrh. von allen Theologen dieses natürliche Streben angenommen wurde, während vom 16.–19. Jahrh. diese Lehre infolge der Verurteilung daran erinnernder Sätze des Baius und Jansenius nicht behandelt oder abgelehnt wurde; heute neigt man dagegen mehr dazu, dieses natürliche Streben zum übernatürlichen wieder anzunehmen.“ Seine Beurteilung des hl. Thomas, a. a. O. 48. Die Ansicht der Väter legt besonders de Lubac SJ in seinem Buch „*Surnaturel*“ dar. Vgl. dazu Diekamp, *Dgm.* II, 54 und Balthasar, *Karl Barth* 306. Daß sich der Mensch der Gnade gegenüber nicht neutral verhalten kann, vgl. Diekamp, a. a. O. 54 f. Zur Kontroversfrage und Problematik des Naturbegriffes zwischen der katholischen und protestantischen Theologie, vgl. Balthasar, a. a. O. 278–335. H. Thielicke formuliert die Kontroversfrage in der *Imago-Dei*-Lehre dahin, daß nicht die Frage des Ontischen das entscheidende Problem ist, sondern die Frage des Noetischen. Es ist die Frage: Darf man der ontischen Struktur des Menschen seine Aufmerksamkeit schenken, oder ist diese Blickrichtung nicht ein Verbeisehen am Eigentlichen, „das mir hier widerfährt und zu dem ich aufgerufen bin? ... Man kann nicht eindringlich genug darauf hinweisen, daß hier und wirklich nur hier die Kontroverse mit der katholischen Theologie liegt“ (die Subjektivhaftigkeit des Menschen, in: *Das Menschenbild im Lichte des Evgl.* / Festschrift zum 60. Geburtstag v.



ist diese Lehre insofern wichtig, als von hier aus die Begriffe: natürliches und übernatürliches Ebenbild Gottes geprägt sind<sup>131</sup>. Diese Unterscheidung ist kein biblischer Befund, sondern eine theologische Ableitung.

Wir können also jetzt sagen: Adam war im paradiesischen Zustand im vollen Sinne Gottes Ebenbild, da er die natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit besaß. Durch den Sündenfall wurde das übernatürliche Bild zerstört. Aber im natürlichen Bereich blieb er noch Bild Gottes. Deshalb konnte er dieses Gottesbild weitergeben.

#### *Die Erfüllung der Gottebenbildlichkeit in Christus*

Aber die natürliche Gottebenbildlichkeit ist in der konkreten Heilsordnung nicht aus sich völlig verstehbar und in sich vollendet. Sie wird erst einsichtig gemacht in ihrer Erfüllung. Auch hier gilt das Wort des heiligen Augustinus: In veteri Testamento novum latet, et in novo vetus patet<sup>132</sup>.

Jede neutestamentliche Aussage über den Menschen ist eine Aussage über Christus und von Christus her und jede alttestamentliche Aussage über den Menschen ist eine Aussage auf Christus

E. Brunner 1950, 72 f.; Dies ist ein Auszug aus der 1951 erschienenen Theologischen Ethik (I). Vgl. dazu: Gibt es eine Verständigung über die Imago Dei? in: Herder Korrespondenz, Juni 1951, Heft 9, 5. Jahrg. 416).

<sup>131</sup> Das natürliche Ebenbild ist jedoch nicht die Anlage zu einer natürlichen Erkenntnis und Liebe und das übernatürliche Bild Gottes zu einer übernatürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes, vielmehr entsteht aus Natur und Gnade die „natura elevata“. Wir dürfen in der gegenwärtigen Heilsordnung die beiden Bestandteile nicht auseinanderreißen. Das eine Gottesbild ist nach Thomas in der Natur grundgelegt und wird durch die Gnade und das Glorienlicht vollendet (S. Th. I, 93, 4c; vgl. A. Rohner, Thomas v. Aq. und Max Scheler, in: Div. Th. 1923, 347 f.; in diesem Band S. 260–291. A. Hoffmann, Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren prot. Theologie und bei Thomas v. Aq., in: Div. Th. 1941, 33 ff.); in diesem Band S. 292–327.

<sup>132</sup> Quaest. in Hept. II, 73 (CV 28, 141, 11).

hin. In Jesus Christus geschah die Erfüllung. Er ist im eigentlichen Sinne Gottes Ebenbild<sup>133</sup>, Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Darum sehen wir in ihm, dem Ebenbilde Gottes, den unsichtbaren Gott selbst. Er ist der neue himmlische Adam<sup>134</sup>. In ihm sind wir, die wir tot waren, neugeschaffen, „denn sein Gebilde“, sein Abbild, „sind wir, geschaffen in Jesus Christus“ (Eph 2, 10). Diese Neuschöpfung geschieht dadurch, daß wir Christus, dem Ebenbilde Gottes, gleichgestaltet werden<sup>135</sup>. Wir empfangen seinen Geist<sup>136</sup>, „den Geist der Annahme an Sohnesstatt, in dem wir rufen: Abba, Vater“! (Röm 8, 14–17).

So ist uns die Gottebenbildlichkeit Gabe und Aufgabe, aber zugleich auch ein „arrabon“, ein Angeld, der künftigen Herrlichkeit.

<sup>133</sup> Kol 1, 15 (Phil 2, 6); 2 Kor 4, 3–6; Hebr 1, 3.

<sup>134</sup> Kol 15, 45 f.

<sup>135</sup> Rm 8, 28–30; 2 Kor 3, 18; Kol 3, 9–11; Eph 4, 22–24.

<sup>136</sup> Gal 4, 4–7.

DAS EBENBILD GOTTES<sup>1</sup>

VON CARL STANGE

Im Rahmen der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte ist im Hinblick auf die Erschaffung des Menschen vom Ebenbilde Gottes die Rede: in der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes erreicht die Schöpfung ihren abschließenden Höhepunkt. Aber ebenso begegnet uns das Ebenbild Gottes auch im Neuen Testament als der Abschluß der geschichtlichen Entfaltung dessen, was Gott mit der Schöpfung beabsichtigt hat: im 2. Korintherbriefe (4, 4) nennt Paulus Christus das Ebenbild Gottes.

In der abschließenden Bedeutung, die in beiden Fällen dem Ebenbilde Gottes zukommt, wird es anschaulich, daß zwischen der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte und der neutestamentlichen Heilsgeschichte — trotz des zeitlichen Abstandes beider von einander — ein innerer Zusammenhang besteht, der den Anteil Gottes an beiden — der Schöpfung und der Geschichte der Welt — erkennen läßt. Anfang und Ende des Heilsplanes Gottes begegnen einander in der Verheißung des Ebenbildes Gottes, so daß in dieser Verheißung der Hinweis auf die Begegnung mit dem Leben Gottes gegeben ist und der biblische Gottesglaube das Recht erhält, für sich allein den Anspruch zu erheben, Offenbarung Gottes zu sein.

Was der biblische Gottesglaube mit der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes meint, tritt in der biblischen Schöpfungsgeschichte in dreifach einander ergänzenden Bildern zutage.

<sup>1</sup> Vorgetragen auf den Tagungen der Luther-Akademie in Dessau (21. 7. 1956) und Goslar (31. 7. 1956).

## I.

Nach der Erzählung vom Paradiese pflanzt Gott einen Garten, in dem er allerlei verlockende Fruchtbäume wachsen läßt, und setzt den Menschen hinein, damit er den Garten bebaue und bewahre. Nach dieser Erzählung vom Paradiese soll der Mensch der Verwalter Gottes sein, der die von Gott zum Garten gestaltete Schöpfung pflegen soll, aber in ihr dann nicht bloß die Früchte des Gartens genießen, sondern auch Gott begegnen wird, der auch seinerseits diese Wohnstätte des Menschen aufsucht, wenn „der Tag kühl geworden“ (Gen. 3, 8).

In diesem Bilde des Paradieses wird zunächst das Verhältnis des Menschen zu Gott im Hinblick auf die Zugehörigkeit des Menschen zur Schöpfung veranschaulicht. Wie Gott der Schöpfer der Welt ist, so kommt das Ebenbild Gottes im Menschen zuerst in dem Anteil des Menschen an der Schöpfertätigkeit Gottes zur Geltung. In diesem Sinne heißt es schon bei der Erschaffung des Menschen: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei — die da herrschen über die Fische im Meere und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden krecht“ (Gen. 1, 26). In diesen Worten wird dem Menschen die Herrschaft über alle Tiere und über die ganze Erde zugesprochen, und eben hierin soll sein gottgleiches Bild bestehen.

Wenn man den Menschen im Hinblick auf die Kraft seines Leibes mit den Tieren vergleicht, kann von seiner Überlegenheit gegenüber allen Tieren schwerlich die Rede sein. Es gibt viele Tiere, die den Menschen an Größe übertreffen und mit Waffen ausgerüstet sind, denen der Mensch in seiner Leibesausrüstung machtlos gegenübersteht; und es gibt auch viele Lebewesen, die sich durch ihre ungreifbare Verborgenheit der Abwehr durch den Menschen entziehen und das geringe Maß der Zerstörung, die jedes einzelne von ihnen ausüben vermag, durch die Massenhaftigkeit ihres Auftretens ausgleichen. Aber trotzdem verhält es sich in der Tat so, daß der Mensch allen Tieren überlegen ist.

Im Unterschiede von allen Tieren ist der Mensch imstande, die ihm fehlenden körperlichen Kräfte durch seinen Intellekt zu er-

setzen. Einen höchst anschaulichen Eindruck von seiner ihm über die Tiere verliehenen Macht bekommt man etwa, wenn man sich die Einrichtung eines zoologischen Gartens vergegenwärtigt; und vielleicht noch greifbarer erscheint die Unterordnung der Tiere unter die Verfügungsgewalt des Menschen in der Gewöhnung der Tiere an die Hausgemeinschaft mit den Menschen. Es ist nicht bloß die rohe Gewalt, die den Tieren ihre Freiheit nimmt; — im Zusammenleben mit den Menschen treten bei ihnen Eigenschaften zutage, in denen sich die Besonderheit des menschlichen Lebens abspiegelt.

Bei der Schilderung des Paradieses wird offenbar vorausgesetzt, daß der Mensch dort mit den Tieren in ungestörtem Frieden gestanden habe: das Gebot der Pflanzennahrung entspricht der Vorstellung, daß es ursprünglich keine Tötung der Tiere gegeben habe, sondern erst durch den Brudermord Kains als Folge des Sündenfalles der Tod in die Welt gekommen sei. Diese Vorstellung von der ursprünglichen Harmlosigkeit des Zusammenlebens zwischen den Menschen und den Tieren kehrt bei der Schilderung der messianischen Zeit wieder (Jes. 11, 6 ff.; 65, 25). Indem aber die Schilderung des Paradieses sowohl an den Anfang der Schöpfungsgeschichte als auch an das Ende der Vollendungszeit gestellt wird, kommt es zu bildhafter Darstellung, daß die Berufung des Menschen zur Zähmung der Tiere, wie es bei Jakobus heißt, in dem Verhältnisse der menschlichen Natur zur Natur der Tiere begründet sei. Die Zähmung der Tiere durch den Menschen gehört also zur Ordnung Gottes, so daß durch die Aufnahme der Tiere in den Lebensbereich des Menschen ein greifbarer Anfang mit der Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes im Menschen gemacht wird. „Denn alle Natur der Tiere und der Vögel und der Schlangen und der Meerwunder werden gezähmt und sind gezähmt von der menschlichen Natur“ (Jak. 3, 7).

Wenn vom Ebenbilde Gottes die Rede ist, handelt es sich also nicht um ein der mythologischen Phantasie entstammendes Gleichnis, sondern um einen dem wirklichen Leben des Menschen eigenen Vorzug. Auch in der Gegenwart werden wir an das Ebenbild Gottes in uns erinnert, wenn wir unseren Haustieren begegnen oder uns vergegenwärtigen, daß es diese Eingliederung der Tiere in die Dienstbarkeit des Menschen gibt. Vom Ebenbilde Gottes im Men-

sch wird uns nicht bloß in der Schilderung der Schöpfungsanfänge erzählt. Dabei handelt es sich vielmehr um einen nicht zu überbrückenden Gegensatz: die Tiere mögen immerhin je und dann den Menschen im Kampfe mit ihm überwältigen, so wird es doch nie dazu kommen, daß der Mensch zu den Tieren in ein Verhältnis treten könnte, das dem Verhältnisse der Haustiere zum Menschen entsprechen würde. Es ist ganz unmöglich, daß je ein Tier daran denken könnte, für seinen Bedarf sich Menschen zu zähmen.

In der bei der Erschaffung des Menschen angekündigten Verheißung wird aber nicht bloß von der Herrschaft des Menschen über die Tiere gesprochen, sondern auch von der Herrschaft des Menschen über die „ganze Erde“. Dieser Zusatz gibt den Grund an, warum der Mensch sich seiner Überlegenheit gegenüber den Tieren erfreuen darf. Von den Tieren kann man nicht sagen, daß sie über die ganze Erde herrschen. Allerdings können sie sich Höhlen graben und Nester bauen und sich die Erde in mancherlei Weise zunutze machen; aber es geschieht dies nur, damit sie sich gegen die Gefahren und Beschwerden des irdischen Daseins schützen, aber eine Herrschaft über die ganze Erde ist damit nicht gegeben. Dagegen gewinnt der Mensch in der Tat die Gewalt über die ganze Erde, indem er den Zusammenhang und die Ordnung alles irdischen Geschehens in seinem Denken nachbildet und in diesem Modell seines Intellektes, das wir unsere Wissenschaft nennen, die Geheimnisse alles Geschehens enträtselt, so daß der Eindruck entsteht, als ob der Mensch ebenso wie Gott über den Verlauf des Weltgeschehens zu verfügen habe.

Von dieser Einwirkung des Menschen auf die Gestaltung der Schöpfung gibt das seit dem Anfange der Welt so wesentlich veränderte Bild der Welt ein eindrucksvolles Zeugnis. Nach der biblischen Schöpfungsgeschichte besteht zwischen dem Paradiese und der außerhalb des Paradieses gelegenen Welt ein wesentlicher Unterschied. Außerhalb des Paradieses wuchern Dornen und Disteln; aber es ist die Aufgabe auch des aus dem Paradiese vertriebenen Menschen, das unfruchtbare Land in einen Garten mit Frucht- bäumen zu verwandeln. Mit der Vertreibung aus dem Paradiese geht also das Ebenbild Gottes im Menschen nicht verloren: wie sollte es wohl möglich sein, daß eine von Gott verliehene Gabe

durch den Menschen zunichte würde — daß ein vom Munde Gottes ausgehender Lebenshauch wirkungslos zerflattern würde! An der Gestaltung des Paradieses im Anfange der Schöpfung hat der Mensch allerdings noch keinen eigenen Anteil, sondern Gott hat das Paradies gepflanzt und der Mensch ist in ihm nur der Verwalter Gottes. Aber wenn der Mensch Gottes Ebenbild sein soll, so muß er auch selber die Erde in ein Paradies verwandeln. In der Erzählung vom Paradiese wird dem Menschen seine Aufgabe vor Augen gemalt, die er erfüllen soll, damit er sich seiner Zugehörigkeit zu Gott als Gottes Ebenbild bewußt werde. Deshalb wird er durch die Vertreibung aus dem Paradiese in die Welt außerhalb des Paradieses und damit in die Welt ohne Gott hineingestellt. So bekommt er einen Eindruck davon, wie schwer es für ihn ist, aus eigenem Vermögen auch nur mit der von Gott geschaffenen Welt fertig zu werden. Jahrhunderte und Jahrtausende sind erforderlich, damit man an der Gestalt der Erde erkenne, daß der Mensch durch das ihm zuteil gewordene Ebenbild Gottes Anteil an der Gewalt des Schöpfers gegenüber seiner Schöpfung bekommt.

Wie sehr dem Menschen dies gelungen ist, zeigt ein Blick auf den gegenwärtigen Zustand der ganzen Erde. Auf jeder Feldflur begrüßt uns das Bild der Saatfelder, eingerahmt von den Wäldern, die uns den Bau unserer Städte ermöglichen, während Land- und Wasserstraßen die entferntesten Länder mit einander in Verbindung bringen. Wissenschaft und Fleiß des Menschen nehmen immer mehr die Gestaltung der Erde in ihre Hand, und immer erfolgreicher dringt der menschliche Geist in die Tiefe der Gedanken Gottes.

## II.

Aber das Ebenbild Gottes im Menschen macht sich nicht bloß in der Einwirkung geltend, die der Mensch nach dem Musterbilde des Paradieses auf die Gestaltung des irdischen Daseins ausübt. Die Herrschaft, die der Mensch über die ganze Erde gewinnen soll, verschafft ihm allerdings eine Sonderstellung gegenüber allen übrigen Geschöpfen in der Welt, vermittelt ihm jedoch noch nicht

die Berührung mit dem Leben Gottes. Im Gegenteil: da auch das Leben des Menschen aus seiner Verbundenheit mit der Erde hervorst wächst (Gen. 3, 19)<sup>2</sup>, wirkt sich in ihm auch bei der Begegnung mit Gott das Wesen seines aus der Erde stammenden Lebens aus. So kommt es in ihm zu einer zwiespältigen Beeinflussung des ihm gewiesenen Lebensweges.

Indem er die ihm über die Erde verliehene Gewalt als ein Geschenk empfindet, das ihn über die übrige Welt des irdischen Lebens hinaushebt, findet er sich durch eine über die Erde gebietende Macht in Anspruch genommen, die in der Vollmacht, mit der sie über die Schöpfung verfügt, ihm die Bedeutung des Namens „Gott“ und damit die Unterordnung auch des menschlichen Lebens unter den Willen Gottes anschaulich macht.

Aber dieses Bewußtsein seiner Unterordnung unter den Willen Gottes kann im Menschen erst dann lebendig werden, wenn er seiner Herrenstellung gegenüber der Erde inne geworden ist, und da dies erst dann der Fall ist, wenn der Mensch nach allen Seiten hin seiner Einfügung in den Rahmen des irdischen Geschehens teilhaftig geworden ist, hat sein Wille bis dahin sich nur bestimmen lassen durch das, was im Zusammenhange des naturhaften Lebens sich als gut und böse darstellt. Aber wenn er dann im Paradiese den von Gott gepflanzten Baum der Erkenntnis von gut und böse findet, dann gerät das Leben des Menschen unter den Gegensatz, der zwischen seiner Herkunft von der Erde her und seiner Berufung zur Anteilnahme am Leben Gottes besteht. Und da sein Leben ursprünglich durch seine Verbundenheit mit der Erde seine Wegweisung erhält, erscheint ihm die Begegnung mit dem Willen Gottes als Einschränkung des ihm vergönnten Lebensraumes, d. h. als Verbot.

In der biblischen Erzählung wird dies dargestellt, indem die Schlange als Symbol der animalischen Triebhaftigkeit des Menschen

<sup>2</sup> Wenn es Gen. 3, 19 heißt: „Von Erde bist Du genommen und sollst wieder zu Erde werden“, so ist dieser Zusammenhang auch ohne das Eintreten der Sünde verständlich: daß der Mensch sterben muß, ist die Folge seiner Zugehörigkeit zur Erde, und diese Zugehörigkeit zur Erde ist auch ohne Eintritt der Sünde gegeben.

erscheint. In dem, was die Schlange von dem Verbote Gottes sagt, überträgt sie die ihr eigene naturhafte Sinnesart auf Gott. Für den naturhaften Sinn ist gut, was dem eigenen Ich dient, und böse, was dem eigenen Ich zuwider ist. Deshalb erscheint dem Menschen, der nur den Zusammenhang mit der Erde kennt, das Verbot Gottes als eine von Gott beabsichtigte Einschränkung und Verkürzung des dem Menschen zugedachten Lebens. Wie das aus der Erde stammende Leben sich nur im Kampfe ums Dasein und im Wettbewerb mit anderen Lebewesen zu behaupten vermag, so scheint auch Gott den vollen Anteil am Leben für sich behalten zu wollen und nicht dem Menschen zu gönnen. In dieser Übertragung der dem Menschen eigenen Sinnesart auf Gott und der damit gegebenen Gleichstellung Gottes mit dem Menschen verliert das Verbot Gottes für den Menschen seine verbindliche Bedeutung. Das Verbot Gottes erscheint dem Menschen lediglich als ein Hindernis seines nach freier Entfaltung strebenden Glücksverlangens – in derselben Weise wie ein ihm im Irdischen begegnendes Hindernis.

Dazu kommt, daß das Leben Gottes, das dem Menschen in der Begegnung mit Gott nahekommt, in seiner Überordnung über die gesamte Schöpfung und der darin verbürgten Erhabenheit über jede Schranke des Lebens auf das Verlangen des Menschen einen starken Reiz ausübt. Es kommt dem Menschen vor, als ob ihm die Gleichstellung mit Gott eine restlose Erfüllung der Wünsche einbringen müßte, die ihm seine Verbundenheit mit der Erde wertvoll machen.

Von Eva heißt es: „Und das Weib schaute an, daß von dem Baume gut zu essen wäre und lieblich anzusehen, daß es ein lustiger Baum wäre, weil er klug machte“ (Gen. 3, 6). In dieser dreifachen Äußerung der sinnlichen Lust – in ihrer Bedeutung für das leibliche Leben (gut zu essen), für das Wohlgefallen des Menschen an der Welt (lieblich anzusehen) und für die Steigerung des menschlichen Selbstbewußtseins (weil die Frucht klug machte) – bringt bereits die biblische Schöpfungsgeschichte das Lebensideal des naturhaften Lebens zum Ausdruck in überraschender Übereinstimmung mit dem Lebensideal, wie es sich mit der höchsten Entfaltung menschlicher Bildung in der Weisheit Griechenlands findet. Der klassische Wortführer heidnischer Lebensanschauung, Aristoteles,

sieht das höchste Gut des Menschen in der Gesundheit, dem Reichtum und der Ehre bei den Menschen; aber dies ist nicht als eine originale Entdeckung von ihm anzusehen, sondern hätte ihm bereits im Paradiese von der Schlange gesagt werden können.

Wie sehr diese Selbstbeurteilung des Menschen der Wahrheit entspricht, weiß auch das Neue Testament. Derjenige Jünger Jesu, der ihm am nächsten stand, weil er ihn am besten verstanden hat, Johannes, hat in dem ersten seiner Briefe (2, 16) das Wesen der Welt in der Fleischeslust, der Augenlust und hoffärtigem Wesen gesehen. Und als Jesus nach seiner Taufe vom Geiste in die Wüste geführt wird, heißt es zunächst bei Markus (1, 13): „Er war bei den Tieren und die Engel dienten ihm.“ Mit dem Nebeneinander der Tiere und der Engel ist die Problematik des menschlichen Lebens in der Zugehörigkeit des Menschen zur irdischen und zur himmlischen Welt gemeint. Und wiederum sind es drei Bilder, in denen das Lukas-Evangelium (4, 1–12) das innere Erlebnis Jesu schildert, indem es das Bewußtsein Jesu um seine messianische Berufung sich abgrenzen läßt gegenüber den Ansprüchen leiblichen Wohlergehens, gegenüber den Verlockungen durch die Herrlichkeit der Welt und gegenüber dem Wohlgefallen an der dem eigenen Ich zuteil werdenden Verherrlichung.

Vergegenwärtigt man sich die doppelte Perspektive, unter der die Übertretung des Verbotes Gottes durch den Menschen erscheint, wenn man sie entweder von Gott oder vom Menschen her betrachtet, so ist das Ergebnis in beiden Fällen selbstverständlich von ganz verschiedener Art. Für den Menschen wird die Übertretung zur Sünde, d. h. zur Aufhebung der Lebensgemeinschaft mit Gott. Verliert das Verbot Gottes für den Menschen seine Kraft, so wird damit sein Leben seiner Berührung mit dem Leben Gottes beraubt. In der biblischen Erzählung wird dies eingekleidet in die Vertreibung der Menschen aus dem Paradiese. Während das Paradies der Garten ist, den Gott gepflanzt hat und für dessen Pflege der Mensch verantwortlich sein soll, ist die Erde außerhalb des Paradieses von Dornen und Disteln überwuchert, und nur im Schweiß seines Angesichtes kann der Mensch auf ihr sein Brot essen. In dem Gegensatze zwischen dem Paradiese und der Erde außerhalb des Paradieses spiegelt sich die Folge der Sünde für

den Menschen ab: die Sünde ist der Versuch des Menschen, die ihm durch Gott zuteil gewordene Berufung zum Ebenbilde rückgängig zu machen. Für den Sünder bedeutet seine Nichtachtung des göttlichen Verbotes und seine Hinwendung zur Welt des sinnlichen Lebens, daß er dem Lose der Gottesferne verfällt, und dies Los lastet um so schwerer auf ihm, als durch die Nichtbeachtung seiner Berufung durch Gott diese nicht aufgehoben wird, da die innere Stimme, die wir das Gewissen nennen, ihm bezeugt, daß er von sich aus die Verhaftung unter den Willen Gottes nicht aufheben kann. Wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, kann dadurch, daß der Mensch des damit gegebenen Abstandes zwischen beiden inne wird, für Gott keine Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen aufgerichtet werden. Durch die Übertretung lernt der Mensch den Unterschied zwischen dem Leben Gottes und dem naturhaften Leben in der Welt in unmittelbarem Erleben kennen: aber eben damit eröffnet sich ihm ein tieferer Einblick in das Wesen Gottes, so daß zwar nicht die Sünde, aber wohl das Erwachen des Menschen zum Bewußtsein der Sünde zum Ebenbilde Gottes im Menschen gehört.

Von Sünde und Gewissen kann bei den Tieren nicht die Rede sein, da sie zwar auch aus Gottes Hand ihr Leben mit der Fülle und Mannigfaltigkeit seiner Gaben empfangen, aber doch von Gott selber nichts wissen. Die unbegrenzte Vielgestaltigkeit des Lebens in Gottes Schöpfung zeigt, wie unerschöpflich reich die Wunder des Lebens Gottes sind; aber die Tiere und Pflanzen nehmen die Gaben des Schöpfers hin, ohne daß sich ihr Auge für den Geber öffnet. Für die Tiere gibt es keine bewußte Begegnung mit dem Leben Gottes. Aber darin, daß sich der Mensch in der Übertretung des göttlichen Verbotes des Abstandes bewußt wird, der zwischen seinem Leben und dem Leben Gottes besteht, kommt der Mensch in unmittelbare Berührung mit dem Leben Gottes, so daß auch die Sünde des Menschen für Gott dazu dienen muß, den Menschen auf seinem Wege zum Ebenbilde Gottes weiterzuführen.

In der biblischen Erzählung wird dies ausdrücklich bestätigt, und zwar in Worten, die Gott selber in den Mund gelegt werden. Denn nach dem Sündenfall sagt Gott: „Siehe, Adam ist worden wie

unser einer und weiß, was gut und böse ist“ (Gen. 3, 22). Die Erkenntnis von gut und böse stellt also den Menschen Gott gleich. Sünde und Gewissen des Menschen sind die Wegweiser für das Verhalten Gottes gegenüber dem Menschen. Wenn der Mensch zu Gottes Ebenbilde geschaffen worden ist, kann zwischen Gott und dem Menschen keine Scheidewand dadurch aufgerichtet werden, daß der Mensch des Abstandes inne wird, der zwischen beiden besteht. Würde die Sünde Adams Gott nötigen, seinen ursprünglichen Schöpfungsplan zu ändern, so würde der Mensch eine größere Gewalt über die Schöpfung haben als Gott, und es würde dann nicht mehr von einer Gleichstellung des Menschen mit Gott, sondern von einer Überordnung des Menschen über Gott die Rede sein.

Aber in der Tat hat die Sünde Adams auch nicht die Bedeutung, Gott zur Abänderung seines Heilsplanes zu veranlassen. Durch die Übertretung seines Verbotes verliert dieses keineswegs seine Kraft; es gibt vielmehr für Gott ein sehr einfaches Mittel, den Menschen trotz seiner Sünde von der Unantastbarkeit des Willens Gottes zu überzeugen und ihn unter der Vollmacht seines Willens festzuhalten, und zwar besteht dieses Mittel darin, daß alles irdische Geschehen zeitlichen Charakter trägt.

Und wiederum tritt hierin das Ebenbild Gottes im Menschen zutage: denn von allen Geschöpfen weiß nur der Mensch um die Zeitlichkeit alles irdischen Geschehens. Allerdings müssen auch die Tiere sterben, aber sie wissen es nicht. Sie kennen nicht die Schrecken des Todes und wissen nichts von der grausamen Unvernunft eines dem Tode unvermeidlich verfallenden Lebens. Darin scheint das Leben der Tiere allerdings dem Leben Gottes verwandt zu sein, daß es nicht von dem Alldruck der Angst vor dem Ende gequält wird, sondern in ungetrübter Freude nur von der lebendigen Gegenwart weiß — das Tier von der Gegenwart des Augenblicks und Gott von der Gegenwart alles Lebendigen.

Aber dennoch ist es eine Bevorzugung des Menschen, daß er das Todesschicksal kennt. Denn wenn das Leben in der Welt nur eine Weile dauert, so hat dies darin seinen Grund, daß das Leben nicht in der Welt seine Heimstätte hat, sondern ihr nur geliehen worden ist. Im Johannes-Evangelium (5, 26) heißt es: „Gott hat das Leben in ihm selber.“ Daß man dies von der Welt nicht sagen kann,

bringt uns jeder Schlag der Stunde zum Bewußtsein. „Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt kurze Zeit und ist voll Unruhe, geht auf wie eine Blume und fällt ab, flieht wie ein Schatten und bleibt nicht“ (Hiob 14, 1 f.). Aber von Gott heißt es: „Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist Du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit!“ (Ps. 90, 2).

Wenn in der Heiligen Schrift von der Ewigkeit die Rede ist, dann ist damit nicht eine ins Endlose fortgesetzte Verlängerung der Zeit gemeint. Denn was sich aus einzelnen Zeiträumen zusammensetzt, bleibt immer im Bereiche des Zeitlichen und erlebt in jedem Augenblicke die Vergänglichkeit. „Ewig“ ist vielmehr das seinem Wesen nach Beständige – das Leben, das in sich selber die Bürgschaft seines Daseins trägt. Das geschaffene Leben hat aber nicht die Vollmacht über sich selber. Luther hat gesagt: wo uns in der Heiligen Schrift das Wort „ewig“ begegnet, müssen wir das Wort „Sieg“ lesen: das ewige Leben ist das Leben, das den Sieg gewonnen hat, d. h. das Leben, dem dieser, sein Name ohne jede Einschränkung gilt.

Die Eigenart des menschlichen Lebens besteht darin, daß sich in ihm der Übergang aus dem naturhaften Leben in den Bereich des Lebens Gottes vollzieht. Im Gottesbewußtsein überschreitet der Mensch das Gebiet der geschaffenen Welt, und das Leben bekommt für ihn einen zwiefältigen Sinn: es ist entweder ein Schauspiel, das vor den Sinnen vorübergleitet und dessen Bilder das Verlangen der Sinne festzuhalten sucht, ohne doch ihrer dauernd habhaft zu werden, oder es ist die Begegnung des eigenen Lebens mit einem andern von gleicher Art, in deren Wechselwirkung das Leben erst seiner selber mächtig wird. In der Welt der Sinne kann Gott allerdings seine Macht und Herrlichkeit zeigen; aber atmen kann er nur in der Begegnung mit dem ihm gleichartigen Leben.

### III.

Wie das Erwachen des Gewissens im Gefolge der Sünde zeigt, ist das Ebenbild Gottes im Menschen durch den Sündenfall nicht zerstört worden. Indem der Mensch in der ihm verliehenen Gewalt

über die Erde den eigentlichen Sinn seines Lebens zu finden meint und in seiner Hingabe an die Güter des irdischen Lebens das ihm von Gott zugedachte Heil den Wünschen seiner Triebhaftigkeit unterordnet, hört die Erde allerdings auf, für den Menschen das von Gott ihm zubereitete Paradies zu sein, darin der Mensch Gott dienen und ihm begegnen darf. An die Stelle der Freude und des Friedens, die im Paradiese herrschen, tritt der Kampf ums Dasein mit seinen Nöten, die Unsicherheit der beständig wechselnden Schicksale und die Unzulänglichkeit alles irdischen Glückes für das Glücksverlangen des Menschen. So wird dem Menschen durch seine Sünde der Unterschied zwischen dem Leben im Zusammenhange mit Gott und dem Leben ohne Gott fühlbar, und dadurch wird sein Wissen um Gott gefördert und vertieft. Aber dieser Fortschritt in der Erkenntnis Gottes hat für den Menschen zunächst sehr peinliche Folgen. Die Welt ohne Gott erfüllt ihn mit Angst, und die Folge seiner Hingabe an die Welt, also seine Gottentfremdung, erscheint ihm als eine von Gott über ihn verhängte Strafe.

In der biblischen Schöpfungsgeschichte wird dies dargestellt, indem sich Adam und Eva unter den Bäumen des Gartens verstecken; und sie begründen ihre Furcht damit, daß sie nackt sind. Von ihnen ist dieser Hinweis auf ihre Nacktheit offenbar als eine Entschuldigung ihrer Furcht vor Gott gemeint. Es ist dies aber zugleich auch das ungewollte Zugeständnis, daß sie mit ihrer Übertretung des göttlichen Verbotes sich selber in den Bereich des fleischlichen Lebens gestellt haben, über das Gottes Urteil in der Herrschaft des Todes ergeht.

Aber auch dies Bekenntnis des Menschen zu seiner sinnlichen Natur steht nicht im Widerspruche mit seiner Erschaffung zum Bilde Gottes. Der Mensch macht vielmehr durch seine Übertretung des Verbotes Gottes die Erfahrung, daß in der Tat der Baum der Erkenntnis von gut und böse die rechte Erkenntnis des Gegensatzes zwischen Gott und der Gott entfremdeten Welt vermittelt. In der Furcht vor Gott nimmt die Erkenntnis Gottes ihren Anfang.

Aber bei dieser Erkenntnis, die dem Menschen in seiner Gottentfremdung jede Hoffnung und jede Freude am irdischen Leben zerstört, bleibt es nicht. Die biblische Schöpfungsgeschichte bringt

den Sündenfall in Verbindung mit einer Erzählung, die zunächst sehr überrascht, weil es sich bei ihr nicht um eine Besonderheit des menschlichen Lebens zu handeln scheint, die aber dennoch die biblische Vorstellung vom Ebenbilde Gottes weiterführt und sogar die biblische Vorstellung vom Ebenbilde Gottes im Menschen zum endgültigen Abschlusse bringt. Der Erzählung vom Sündenfalle geht nämlich die Erzählung von der Erschaffung des Weibes voraus, und durch diese Erzählung soll abermals der Vorzug des Menschen gegenüber allen übrigen Lebewesen und die Zugehörigkeit des Menschen zum Leben Gottes hervorgehoben werden.

Von dem Nebeneinander des männlichen und des weiblichen Geschlechtes ist allerdings im Rahmen der biblischen Erzählung schon vorher die Rede gewesen. Schon von den Tieren heißt es: „Seid fruchtbar und mehret Euch!“ (Gen. 1, 22), und dasselbe wird dann auch zu den Menschen gesagt (Gen. 1, 28), nachdem von den Menschen bereits bemerkt worden war: „Gott schuf sie – einen Mann und ein Weib“ (Gen. 1, 27).

Bei dieser ersten Erwähnung des Unterschiedes von männlich und weiblich kommt es der alttestamentlichen Frömmigkeit offenbar nur auf die Bedeutung dieses Unterschiedes im Zusammenhange des naturhaften Lebens an. Nach seiner naturhaften Seite dient das Verhältnis der Geschlechter zu einander der Fortpflanzung der Gattung. Aber die Erhaltung der Gattung kann nicht der eigentliche Grund der Verselbständigung jedes der beiden Geschlechter in getrennten Individuen sein.

Dies ergibt sich daraus, daß das Leben der Gattung auch ohne Trennung der Geschlechter fortgepflanzt werden kann. Die Fortpflanzung und Erhaltung der Gattung kann auf verschiedene Weise erfolgen, und es findet erst allmählich eine Trennung der Geschlechter statt. Die einfachste Form der Lebensvermehrung ist in der Zellenteilung gegeben, wobei die Funktion, die bei höheren Organismen durch die getrennten Geschlechter ausgeübt wird, sich innerhalb der Zelle abspielt. In einem zweiten Stadium – bei samentragenden Pflanzen – tritt die geschlechtliche Verschiedenheit aus dem Organismus in eigenen Organen heraus, wobei diese Organe zwar in Verbindung mit dem Organismus bleiben, zu dem sie gehören, aber ihre Aufgabe unabhängig von ihm und selbständig

in gegenseitiger Wechselwirkung vollziehen. Zum Abschlusse kommt dann die Entwicklung bei den höheren Tieren und beim Menschen darin, daß die Verschiedenheit des Geschlechtes nicht in den Organen des einzelnen Individuums, sondern in der Verteilung auf zwei getrennte Individuen sich auswirkt.

Vergegenwärtigt man sich diese Entwicklung von der Zellenteilung über die Zweigeschlechtlichkeit im einzelnen Individuum bis zur Verteilung der Geschlechter auf zwei voneinander getrennte Individuen, so bekommt man den Eindruck, daß die Verselbständigung des männlichen und des weiblichen Geschlechtes zwar auch mit der naturhaften Fortpflanzung des Lebens verbunden werden kann, daß sich aber hierin die Bedeutung der Geschlechtertrennung nicht erschöpft, sondern diese einer andern Aufgabe im Rahmen des Schöpferplanes Gottes dienen muß.

Um was es sich dabei handelt, geht aus der biblischen Schöpfungsgeschichte deutlich hervor. Der betreffende Abschnitt beginnt nämlich mit den Worten: „*Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei*“ (Gen. 2, 18). In diesen Worten fügt Gott zu dem, worin bisher das Ebenbild Gottes im Menschen gesehen wurde, einen neuen Zug hinzu. Während zuerst das Ebenbild Gottes im Menschen nur in der Herrschaft des Menschen über die Tiere und über die ganze Erde gesehen wurde und dann infolge des Sündenfalles der Unterschied zwischen dem zeitlichen Wesen der Schöpfung und der Ewigkeit Gottes in das Bewußtsein des Menschen trat, wird nun darauf hingewiesen, daß sich im Menschen der Weg zu einer neuen Lebensstufe über das naturhafte Leben hinaus darbietet.

Die Erzählung greift noch einmal auf das Verhältnis des Menschen zu den Tieren zurück. Gott führt alle Tiere zu Adam, damit er ihnen einen Namen gebe, „denn wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heißen“ (Gen. 2, 19). In dieser Erteilung eines Namens an die Tiere durch den Menschen wird nachträglich begründet, daß der Mensch über die Tiere seine Herrschaft ausüben kann, da die in der Namensgebung zum Ausdruck kommende Kenntnis des Wesens der Tiere dem Menschen die Macht über sie gibt. Aber im gegenwärtigen Zusammenhange gewinnt der Hinweis auf die Namensgebung noch eine weitere Bedeutung. Durch die Benennung der Tiere mit ihrem Namen soll festgestellt werden,



ob sich unter den Tieren eine *Gefährtin* für den Menschen fände, *damit der Mensch nicht allein sei*.

Diese Gedankenverbindung geht von der Beobachtung aus, daß im menschlichen Leben die Kenntnis des Namens die Voraussetzung persönlicher Gemeinschaft im Austausch des gegenseitigen Innenlebens ist. Aber gegenüber den Tieren hat die Kenntnis des Namens diese Wirkung nicht. Im Hinblick auf die Tiere ist der Name immer nur Gattungsbezeichnung, aber nicht Bezeichnung des einzelnen Individuums; im menschlichen Leben ist dagegen der Name Ausdruck für die Besonderheit der einzelnen Individuen in ihrem gegenseitigen Anteile am menschlichen Leben.

Auch hier macht sich allerdings wieder der Einfluß geltend, den die Einbeziehung der Tiere in den Bereich des menschlichen Zusammenlebens ausübt, indem bei den dem Menschen dienstbaren Tieren wohl auch den einzelnen Tieren Namen gegeben werden; aber das darin zum Ausdruck kommende Verhältnis der Verbundenheit beschränkt sich doch ausschließlich auf die von der Wahl des Menschen abhängige Eingliederung des Tieres in den Zusammenhang des menschlichen Lebens; dagegen kommt es auf Grund dieser Verbundenheit nicht zu einer wesentlich neuen Entwicklungsstufe innerhalb des tierischen Lebens, die dann auch im Verhältnisse der Tiere unter einander in die Erscheinung treten könnte. Soweit sich bei den Tieren Eigenschaften zeigen, die über das Gebiet des naturhaften Lebens hinaus in die dem Menschen vorbehaltene Beeinflussung durch das Gewissen übergreifen, haben wir es immer nur mit einer Auswirkung der dem Menschen im Ebenbilde Gottes verliehenen Gewalt über die Tiere zu tun.

Aber für den Menschen ist das Verhältnis von Mann und Weib Musterbild der im Menschen erreichbaren Lebensvollendung. Indem die Verschiedenheit der Geschlechter in dem Verhältnisse von Mann und Weib einen Einfluß auf den naturhaften Vorgang der Fortpflanzung gewinnt, kommt es zu einer Wechselwirkung der Eigenschaften, die jedem der beiden Geschlechter eigentümlich sind. Aus dieser Wechselwirkung ergibt sich ein neuer Lebensinhalt. Auf jedes der beiden Geschlechter werden diejenigen Eigenschaften des anderen Geschlechtes am meisten Anziehungskraft ausüben, die dem eigenen Geschlechte fremd sind. Es öffnet sich infolgedessen beim

Austausche zwischen Mann und Weib der Ausblick über die Grenze des einzelnen Individuums hinaus auf eine neue Lebensgestaltung, deren Besonderheit darin besteht, daß das einzelne Individuum aufhört, *für sich allein zu sein*, und ein menschliches Leben im Vollsinn des Wortes jenseits dem Bereiche des naturhaften Daseins kennen lernt<sup>3</sup>.

Zur Entfaltung des eigentümlich menschlichen Lebens kommt es in den mancherlei Begegnungen innerhalb des menschlichen Lebens, die sich aus der geschlechtlichen Verbundenheit von Mann und Weib ergeben. Die Verbindung von Mann und Weib vollzieht sich in der Vereinigung des beiderseitigen Blutes, aus der sich dann andere Formen der Blutsgemeinschaft ergeben. Indem die Verbindung von Mann und Weib der Fortpflanzung der Gattung dient, führt sie zur Entstehung des Verhältnisses der Blutsgemeinschaft zwischen den aufeinanderfolgenden Generationen — d. h. des Verhältnisses zwischen den Eltern und den Kindern, und da zwischen den Kindern derselben Eltern ebenfalls Blutsgemeinschaft besteht, gesellt sich zu dem ehelichen und dem elterlichen Verhältnisse das Verhältnis der Geschwister. So bieten sich uns als die drei Formen der Blutsgemeinschaft dar: das eheliche, das elterliche und das geschwisterliche Verhältnis.

Diese Grundformen der Blutsgemeinschaft verbinden sich weiterhin untereinander zur Mannigfaltigkeit des verwandtschaftlichen Lebens, das letzten Endes die ganze Menschheit umschließt.

<sup>3</sup> Die geschlechtliche Differenz ist allerdings bereits in der Zelle wirksam; aber indem beide Teile an die gleichen Schicksale im Rahmen der Zelle gebunden sind. Durch das Heraustreten der geschlechtlichen Differenz aus der Zelle gelangen aber das männliche und das weibliche Individuum unter verschiedene Einflüsse der Außenwelt, und daraus ergibt sich für die Gattung die Möglichkeit einer Bereicherung und Weiterentwicklung. Diese Bereicherung und Weiterentwicklung der Gattung stammt aber nicht aus dem Einflusse, den der Zusammenhang des naturhaften Lebens auf die einzelnen Individuen ausübt, sondern aus der Empfänglichkeit jedes der beiden Geschlechter für die Eigenart des anderen, soweit diese Eigenart des anderen nicht bloß — wie bei den Tieren — triebhaft empfunden wird, sondern — beim Menschen — zur Grundlage eines vom naturhaften Leben wesentlich verschiedenen Lebens wird.

Aber während die naturhafte Ordnung des menschlichen Lebens nach ihrer naturhaften Seite auch bei den Tieren ihre Parallele findet, entspricht ihr im Zusammenhange des menschlichen Lebens eine ebenfalls dreifache Gliederung der Gemeinschaft, die durch den bewußten Willen des Menschen aufgerichtet wird. Wie das Verhältnis der Eltern zu den Kindern zunächst — und so auch bei den Tieren — durch die Fürsorge für das leibliche Wohlergehen der kommenden Generation gekennzeichnet wird, so entwickelt sich aus ihm innerhalb des menschlichen Lebens die Fürsorge für die Erziehung des heranwachsenden Geschlechtes, wie sich diese in der Mitteilung der durch die voraufgegangene Generation erworbenen Kenntnisse und Fertigkeiten vollzieht. Ebenso findet das geschwisterliche Verhältnis seine Parallele in dem Verhältnisse der Freunde untereinander. Wie das geschwisterliche Verhältnis die Angehörigen einer und derselben Generation miteinander verbindet, so entsteht das Verhältnis der Freunde unter einander durch die Übereinstimmung in der Wertschätzung der dem menschlichen Leben gestellten Aufgaben und in der Anteilnahme an der Verwirklichung dieser Aufgaben. Und schließlich findet auch der die ganze Menschheit umspannende Zusammenhang, wie er in der alle Menschen unter einander verbindenden Blutsgemeinschaft zwischen Mann und Weib verbürgt ist, seine Parallele in dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Menschen, wie es über die Verbundenheit der Familie und des Volkes der Verbundenheit im Rahmen der Völkerfamilie zustrebt<sup>4</sup>. Im Alten Testamente vollzieht sich der Übergang von der Familie zum Volke in der Verknüpfung der Patriarchenerzählung mit der Gesetzgebung des Moses, während dann durch die Propheten auch die Schranken zwischen den einzelnen Völkern niedergelegt werden und das Reich des Menschensohnes seine Verwirklichung findet.

In der Mannigfaltigkeit der das menschliche Leben gliedernden Zusammenhänge zwischen den einzelnen Menschen vollzieht sich der Übergang von der Blutsgemeinschaft zum geschichtlichen Leben der Menschheit. Der geschichtliche Charakter des menschlichen Lebens besiegelt endgültig den Abstand des menschlichen Lebens

<sup>4</sup> Vgl. meine Einleitung in die Ethik, 1900, 1923<sup>2</sup>.

vom tierischen und weist darüber hinaus darauf hin, daß die Schöpfung ihren Abschluß und ihre Erfüllung erst jenseits ihrer selber in dem Leben des Schöpfers findet.

#### IV.

So entfaltet sich das Ebenbild Gottes im Menschen nicht bloß in der Herrschaft des Menschen über die ganze Erde, sondern gelangt in der Begegnung mit der Vergänglichkeit der Welt zur bewußten Unterscheidung zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben und gewinnt im Abschlusse des geschichtlichen Lebens der Menschheit die Verheißung der Anteilnahme an dem vollkommenen Leben des Schöpfers, das den Tod nicht kennt.

Von besonderer Bedeutung ist aber bei dieser Entfaltung des biblischen Gottesglaubens, daß es nicht menschliche Mutmaßungen und Wünsche sind, auf denen er ruht: es sind vielmehr in der von uns greifbaren Wirklichkeit gegebene Tatsachen, die in ihrer Verbindung unter einander dem Menschen die Begegnung mit dem Schöpfer in seiner Schöpfung vermitteln. Wir brauchen nicht mit unseren Gedanken uns in die Zeit des Weltanfanges zurückzusetzen, um zu wissen, daß die Menschen zur Herrschaft über die ganze Erde berufen sind: wir brauchen auch nicht an uns selber die Vorläufigkeit alles irdischen Lebens zu erfahren, um zu wissen, daß das in sich selber begründete Leben des Schöpfers den Tod nicht kennt; wir brauchen auch nicht den ganzen Verlauf der Menschheitsgeschichte bis zu ihrem Ende zu erleben, um uns von der überall gleichen Art des Menschentums zu überzeugen. Die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes ist auch heute wie zu allen Zeiten der Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Lebens. Es würde auch ein Widersinn sein, wenn die Offenbarung des ewigen Gottes nur in einem abgegrenzten Zeitabschnitte der Schöpfung Raum finden könnte.

Was in der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte vom Ebenbilde Gottes gesagt wird, ist im Bewußtsein der Menschen heute lebendiger als je. Es kann kein Zweifel sein, daß heute die Beherrschung der Welt durch den Menschen ihre äußerste Grenze erreicht

hat und daß der Abstand zwischen dem Leben in der Welt und dem Leben, aus dem alles Geschaffene stammt, schwerer denn je auf der Menschheit lastet und daß sich in der Geschichte der Menschheit die Zeichen mehren, die auf die Nähe der abschließenden Offenbarung Gottes hindeuten.

Daß es zu diesem Abschlusse kommen wird, ist uns verbürgt durch die Geschichte, die von der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes hingeführt hat zu dem Leben dessen, der im Vollsinn des Wortes das Ebenbild Gottes ist. Jesus hat sich selber mit besonderer Betonung den Menschensohn genannt und damit auf den Zusammenhang hingewiesen, der zwischen seiner Sendung und der Erschaffung des Menschen besteht. So treten denn auch die Züge des Ebenbildes Gottes in den Wandlungen seines Lebens eindrucksvoll hervor. In der Versuchung Jesu findet die den Menschen verheißene Herrschaft über die Welt ihre Erfüllung – zwar nicht in der Herrschaft über die Tiere und über die ganze Erde, wie es bei allen anderen Menschen der Fall ist, wohl aber in dem, was größer ist als die Herrschaft über die Tiere und über die Erde, nämlich in der Herrschaft des Menschen über sich selber in der Überwindung der Begierde, des Weltsinnes und der Selbstvergötterung<sup>5</sup>. Daß Jesus der Versuchung Herr wurde, war die Folge seiner Taufe, in der ihm bezeugt wurde, daß mehr als seine Zugehörigkeit zum Volke Israel und mehr als die Gottesgaben, die ihn über alle anderen Propheten stellten, die Verbundenheit des Herzens Gottes mit seinem Herzen seiner Sendung das Gepräge gab<sup>6</sup>. Darum konnte auch der Ertrag seines Lebens nur in der Verbürgung der Liebe Gottes bestehen, wie diese Verbürgung der Liebe Gottes zum Vollzuge kam, als am Kreuze seine Gedanken sich dem Paradiese zuwandten und er in der Bitte um Vergebung für sein Volk die Kluft zwischen dem Leben Gottes und der von der Erde her stammenden Menschheit in der Gewißheit der Liebe Gottes schloß. Am besten von allen Jüngern hat doch Johannes die Sendung Jesu verstanden. Sein Verständnis der Offenbarung Gottes, die uns

<sup>5</sup> Matthäus 4, 1–11.

<sup>6</sup> Luther und das Evangelium S. 24 ff. (Stud. der Luther-Akademie N. F. Heft 2.)

Jesus gebracht hat, hat er in die Worte zusammengefaßt: „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1. Joh. 4, 16). Das ist alles, was wir vom Wesen Gottes und von dem Sinne unseres Lebens wissen müssen und glauben dürfen!

Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Offenbarung Gottes, wie sie sich bei der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes vollzog, und der Offenbarung Gottes, als Gott in dem Leben und Sterben des Menschensohnes sein letztes Wort zu den Menschen als der Krone seiner Schöpfung sprach. Adam und Christus sind miteinander verbunden durch das ihnen beiden verliehene Bild Gottes, das in Adam den Menschen über den Rahmen der geschaffenen Welt erhebt und durch Christus ihn einführt in die Lebensgemeinschaft des Reiches Gottes.

The *imago Dei* as Man's Historicity, in: The Journal of Religion. 36 (1956), pp. 157—168.  
Ins Deutsche übersetzt von Anna Sannwald und Helmut Koester.

## IMAGO DEI ALS GESCHICHTLICHKEIT DES MENSCHEN\*

VON GORDON D. KAUFMAN

### I.

Die christliche Interpretation des Menschen kreist um zwei Brennpunkte: sie lehrt, daß der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde, und sie besteht darauf, daß der Mensch selber dieses Ebenbild durch die Sünde entstellt (oder zerstört) hat und ein Sünder geworden ist. Der ersteren Lehre zufolge leitet sich die Einzigartigkeit des Menschen — worin sie auch immer bestehen mag —

\* Obwohl in diesem Essay das englische Wort „historicity“ mit dem üblichen deutschen Ausdruck „Geschichtlichkeit“ übersetzt wurde, wird man feststellen, daß von irgendeiner der üblichen Unterscheidungen zwischen Geschichtlichkeit und Historizität keine Notiz genommen wurde, einer Unterscheidung, von der die präzise Bedeutung des ersteren Ausdrucks oft abhängig gemacht wurde. Diese Unterlassung ist absichtlich, nicht zufällig (obwohl, wenn ich das Original dieses Aufsatzes für eine deutschsprechende Leserschaft geschrieben hätte, es unklug gewesen wäre, dieses Thema so, wie es in der vorliegenden Arbeit geschah, unberührt zu lassen). Das Vorhandensein zweier Ausdrücke in der deutschen Sprache (für etwas, das im Englischen mit nur einem terminus bezeichnet wird) macht es den Theologen des Kontinents viel zu einfach, das zu trennen, was in unserer aktuellen Erfahrung zusammengehört, womit der Abstraktheit und Künstlichkeit vieler theologischer Diskussionen über Geschichte Vorschub geleistet wird. Diejenigen, die Englisch als ihre Muttersprache sprechen und denken, sind durch die umfassende Bedeutung des Wortes „history“ gezwungen und in den Stand gesetzt, die geschichtliche Wirklichkeit in ihrer Einheit zu erfassen, statt sie künstlich zu zergliedern. Wenn dieser Aufsatz über die *imago Dei* richtig verstanden werden soll, so ist es wichtig, daß die Leser darauf verzichten, Ausdrücke wie „Geschichte“ und „Geschichtlichkeit“ in den Ausdrücken jener gängigen, aber irreführenden

daraus her, daß die Art, in der er erschaffen wurde, ihn klar und scharf von den anderen Geschöpfen unterscheidet: er ist nach Gottes „Bild“ und „Gleichheit“ erschaffen, und Gott verleiht ihm Kräfte und teilt ihm eine ganz bestimmte Autorität der übrigen Schöpfung gegenüber zu (Genesis 1, 26). Daraus ergibt sich als selbstverständliche Folgerung, daß die radikale Verschiedenheit des Menschen von der übrigen Schöpfung solcher Art ist, daß sie durch die Vorstellung von der „Gottebenbildlichkeit“ definiert und verstanden werden muß. Angesichts dieser klaren Folgerung darf es nicht überraschen, daß im Laufe der christlichen Geschichte die Lehre von der *imago Dei* oft mit Hilfe philosophischer Analysen über den Unterschied zwischen dem Menschen und den unter ihm stehenden Tieren entwickelt und erweitert wurde. So ist das Bild Gottes oft als eine dem Menschen eigentümliche wesentliche Fähigkeit oder charakteristische Eigenschaft gesehen worden, z. B. als seine Rationalität, seine Erfindungsgabe oder seine Fähigkeit, moralische Verantwortung zu übernehmen. Der höchste Ausdruck dieser einzigartigen Kräfte des Menschen ist selbstverständlich seine Fähigkeit, seinem Schöpfer antwortend und verantwortlich gegenüberzustehen, d. h. die Fähigkeit des Menschen, Religion zu haben. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit bringt also gleichzeitig beides zum Ausdruck: die Einzigartigkeit des Menschen im Hinblick auf die unter ihm stehenden Tiere und die spezielle Beziehung des Menschen zu Gott, und zwar geschieht das dadurch, daß beides an die Eigentümlichkeiten verwiesen wird, die in der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes gegeben sind.

In scharfem Gegensatz zur Nachdrücklichkeit dieser positiven Beziehung zwischen Gott und Mensch steht die christliche Behauptung der Tatsache der Sünde, also gerade dessen, das den Menschen von seinem Schöpfer trennt und ihn davon abhält, in einer antwortenden und verantwortlichen Beziehung vor Gott zu stehen.

Aufteilung zu interpretieren, und daß sie statt dessen versuchen, aufs neue den Reichtum und die Einheit dessen zu erfassen, worauf das englische Wort „history“ hinweist. Nur auf diesem Wege wird richtig verstanden werden, wie fruchtbar es ist, das Bild Gottes als die Geschichtlichkeit des Menschen zu begreifen.

Die Sünde zerreißt und negiert jene positive Beziehung zu Gott, die in der Lehre von der *imago Dei* Ausdruck findet. Sünder sein heißt also, ein Mensch sein, in dem Gottes Bild radikal entstellt oder gar zerstört wurde.

Diese Spannung in der christlichen Lehre vom Menschen zwischen der Gottebenbildlichkeit einerseits und der Sünde des Menschen andererseits ruft sehr schwierige theologische Probleme hervor. Wenn man sagt, die Sünde beeinträchtige das Bild Gottes nur geringfügig, so daß der Mensch die Fähigkeit behält, zu Gott zurückzukehren, dann wird die Bedeutung der Erlösung durch Christus beträchtlich herabgesetzt und prinzipiell unnötig gemacht. Dieser Weg führt zum Pelagianismus. Daher hielten es manche für nötig, zu behaupten, der Mensch habe die Fähigkeit völlig verloren, aus freiem Willen zu Gott zurückzukehren. Aber da ja die Lehre von der Ebenbildlichkeit gerade die Fähigkeit zur positiven Beziehung zu Gott meint, würde dies heißen, daß das Herzstück der *imago Dei* durch die Sündhaftigkeit des Menschen verloren oder zerstört sei. Das Festhalten an der radikalen Zerstörung oder gar Tilgung der *imago* durch die Sünde hat zwar den Vorzug, die Bedeutung der Erlösung allein durch Christus zu erhalten, aber es ruft andre Probleme hervor. Da die Gottebenbildlichkeit auch als das interpretiert wurde, was das menschliche Leben von dem der niederen Geschöpfe unterscheidet, scheint die Behauptung von der Zerstörung der *imago* zu dem absurden Schluß zu führen, der Mensch als Sünder sei einfach ein Tier, das sich von anderen Tieren nur biologisch unterscheidet. Unter diesem Gesichtspunkt wäre der sündliche Mensch nicht mehr *Mensch* mit einzigartigen moralischen, vernünftigen oder religiösen Fähigkeiten, sondern einfach irgendein Tier.

Um dieser Schlußfolgerung zu entgehen, wurde die Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* entwickelt, wobei *imago* sich auf die „natürlichen“ Fähigkeiten des Menschen, z. B. auf seine Vernünftigkeit, bezieht; *similitudo* dagegen bezieht sich auf die „bernatrlichen“ Fähigkeiten zur verantwortlichen Beziehung Gott gegenüber. Diese Unterscheidung ermöglicht es, daran festzuhalten, daß sogar radikale Entstellung oder Zerstörung der religiösen Fähigkeiten den Unterschied zwischen dem Menschen und

den niederen Tieren weder tilgt, noch seine rationalen und moralischen Kräfte aufhebt. Dieser Dualismus hat den Vorzug, eine Analyse der menschlichen Natur nach dem Sündenfall unter Berücksichtigung der auerbiologischen Fähigkeiten zu ermöglichen; jedoch man zahlt für diesen Vorteil den Preis, daß die „religiöse“ Fähigkeit des Menschen als außerhalb und jenseits seiner Natur liegend abgespalten wird. Von hier ist kein sehr großer Schritt zur modernen Ansicht des säkularisierten Menschen, die Religion sei grundlegend unwichtig für die übrige Existenz des autonomen Menschen. Obwohl die Reformatoren den Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* ablehnten, waren sie dennoch dazu gezwungen, das Wesentliche, um das es bei dieser Unterscheidung geht, anzunehmen: was den Menschen als Menschen charakteristisch auszeichnet, bleibt auch nach dem Fall bestehen<sup>1</sup>. Dies hat wiederum einen darin mit einbegriffenen und der Lehre von der *similitudo* nicht unähnlichen Dualismus zur Folge, nur daß in letzterer eine Grundlage für das theologische Verständnis beider Aspekte der menschlichen Einzigartigkeit erhalten blieb. Hingegen macht die reformatorische Ablehnung der Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* eine streng theologische Interpretation des Unterschiedes zwischen Mensch und briger Schöpfung sehr schwierig<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Calvin, *Institutio*, Buch II, 2. Kap., Teil II, Sektion 12 (zit. nach: Weber, O., Göttingen 1936, Bd. 1, S. 271 ff.).

<sup>2</sup> Die fatalen Folgen der Tatsache, daß die Reformatoren diese Unterscheidung ablehnten, sind besonders deutlich in einer Auseinandersetzung sichtbar, wie der von Paul Ramsey, worin der „Relations“-Standpunkt (das Ebenbild Gottes sei nur in der verantwortlichen Relation des Menschen zu Gott zu finden) dem „Substanz“-Standpunkt vorgezogen wird („Basic Christian Ethics“ [New York: Charles Scribner's Sons, 1950], Kap. VIII). Da für Ramsey nicht das Ebenbild Gottes den Menschen zum Menschen macht, findet er es „nötig, die gesamte Rechenschaft über die Natur des Menschen“ mit „einem philosophischen Verständnis für den Menschen ‚nach seiner Eigenart‘ zu vervollständigen“ (d. h. den besonderen Charakteristika entsprechend, die ihn vom Tier unterscheiden). Zu diesem zusätzlichen Material kommt Ramsey „auf der Basis einer Beurteilung dieser unserer menschlichen Natur, . . . die ohne besondere Bezugnahme auf das Christsein vernünftig bewiesen werden kann“ (S. 265).

Trotz dieser ersten Unklarheit in der theologischen Anthropologie hatten die Reformatoren gewiß recht, die willkürliche Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* zu verwerfen — eine Unterscheidung, die auf zweifelhafter Exegese beruht und auf einer noch fragwürdigeren anthropologischen Scheidung zwischen säkular und religiös, natürlich und übernatürlich, Vernunft und Glauben. Für die protestantische Theologie ist es wesentlich, daß die Einzigartigkeit des Menschen — worin sie auch immer bestehen mag — in theologischer Begrifflichkeit verstanden wird, d. h. unter der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit, die jedoch nicht in der dualistischen Art der Unterscheidung zwischen Bild und Ähnlichkeit interpretiert werden darf. Eben das Bild Gottes, nach dem der Mensch geschaffen wurde, bewirkt seine besondere Verschiedenheit von der übrigen Schöpfung, die auf nichts anderem als nur auf der einzigartigen Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer beruht, und eben gerade diese Beziehung wird durch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit angezeigt. Diese Besonderheit des Menschen (vor und nach dem Fall) muß jedoch in einer Art interpretiert werden, die den Ernst der Sünde nicht mindert, weder durch den Dualismus zwischen *imago* und *similitudo*, noch durch das Beharren darauf, daß die den Menschen auszeichnenden Fähigkeiten nicht radikal zerrüttet seien. Bei dem Versuch, eine folgerichtige theologische Lehre vom Menschen zu entwickeln, wird es also ein Problem von grundlegender Wichtigkeit sein, den Charakter der Ebenbildlichkeit auf eine Art zu definieren, die eine adäquate Behandlung der speziell menschlichen Attribute ebenso wie auch des Problems der Sünde ermöglicht.

## II.

Traditionelle Gesichtspunkte, wie der, die *imago Dei* im Menschen sei in Begriffen von dessen Vernunft oder Willen zu verstehen, sind nicht geeignet, dieses Problem anzugehen. Wird z. B. die *imago Dei* in bezug auf die menschliche Vernunft definiert — sei auch der Begriff der Vernunft umfassend und eingehend genug verstanden, um alles geistige und kulturelle Tun des Menschen darin einzu-

schließen —, so wird es unmöglich, das Problem der Sünde zu lösen. Denn wenn man behauptet, die Sünde habe die Vernunft so unheilvoll beeinträchtigt, daß diese nicht mehr ohne Christi Erlösungstat lebensfähig sei, dann erhebt sich das Problem, die Existenz von Wissenschaft und Philosophie — ja der ganzen Kultur — zu erklären, denn all dies entstand durch die ganz und gar unfähige menschliche Vernunft. Eine mögliche Lösung dieses Problems findet sich im thomistischen Dualismus der *Objekte* der Vernunft, d. h., die menschliche Vernunft funktioniere sehr wohl im Umgang mit bestimmten (begrenzten) Objekten, könne aber, wegen ihrer Verkrüppelung, mit anderen Objekten (so z. B. mit Gott, besonders mit dem offenbarten Gott) nicht umgehen. Aber mit dieser Lösung wird das ganze Problem des Dualismus in der *imago Dei* wieder aufgeführt. Man könnte aber auch behaupten, alle menschliche Kultur sei ein Produkt der erlösten Vernunft, die durch Christus zu neuer Wirksamkeit befreit wurde. Aber diese Alternative führt zu einer Entwertung des geschichtlichen Jesus und seiner Kirche in einem solchen Maße, daß sie schließlich keinerlei Bedeutung mehr haben. Kirche und geschichtlicher Jesus hören auf, der besondere Weg der Erlösung zu sein; an Stelle dessen wird die gesamte menschliche Kultur zum Weg der Erlösung. Zudem würde dabei der Wert der menschlichen Kultur so hoch veranschlagt, daß die Tatsache der Sünde nur gering zu schätzen wäre.

Eine ähnliche Situation entsteht, wenn man das Wesen Gottes in voluntaristischer Begrifflichkeit zu verstehen sucht und die Gottebenbildlichkeit im Menschen als seinen freien Willen begreift. Wenn der Wille durch die Sünde so lahmgelegt wurde, daß er außerhalb der Erlösung durch Christus nichts Gutes mehr in Freiheit tun kann, dann erhebt sich offensichtlich die Frage: Wie soll der Tatsache Rechnung getragen werden, daß — soweit wir sehen — immer wieder Nicht-Christen in moralisch verantwortlicher Weise handeln, daß ihre Motive gut sind und aus ihrem Tun Gutes entspringt. Ja, es ist recht zweifelhaft, ob christliches Verhalten vergleichsweise viel besser sei als nichtchristliches. Aber solche Tatsachen werfen uns nochmals zurück: entweder in die dualistische Ansicht, was die Sünde so verheerend zerstört habe, sei nur die „religiöse“ Fähigkeit des Willens, Gott zu lieben und ihm zu dienen, nicht

aber die moralische Fähigkeit des Menschen, als verantwortliche Person in der Gesellschaft zu leben; oder aber in das andre Extrem: die Ansicht, gute Taten seien nur dem erlösten Willen möglich, und daher müsse jede verantwortliche oder gute Tat in der Gesellschaft ein Beweis dafür sein, daß jener Mensch wirklich durch Christus umgestaltet worden sei, womit wiederum das Werk des geschichtlichen Jesus und seiner Kirche so entwertet wird, daß es seine Bedeutung verliert.

### III.

Weder die menschliche Vernunft an sich noch der menschliche Wille an sich sind für das Grundgefüge der christlichen Theologie die wichtigsten Eigentümlichkeiten oder Charakteristika des Menschen. Die fundamentale Voraussetzung für das Verständnis des Menschen in der christlichen Theologie ist sein geschichtliches Wesen, seine *Geschichtlichkeit*. Es ist wesentlich für jede christliche Lehre vom Menschen, die Art zu verstehen, wie die eigentlich menschliche Natur — die eigentliche Struktur der menschlichen Natur selbst — sich in der Geschichte wandeln kann; ist doch die Bibel nichts anderes als ein Bericht über solche Wandlungen. Hier wird der Mensch nicht als eine Art unveränderlich ewiger Essenz oder Substanz — wie Wille oder Vernunft es sind — verstanden, ein wenig gleichbleibendes Wesen, das sich *zufällig* auf wechselnde Weise kundtut. Im Gegenteil: das eigentliche Wesen des Menschen selber ist im Lauf der Geschichte einer Reihe von inhaltsschweren Wandlungen unterworfen. Erstens: der Mensch ist geschaffen, d. h., er kommt zum Dasein innerhalb der Zeit und innerhalb der Geschichte. Er ist nicht ein Wesen von ewig unwandelbarer Struktur, sondern ein Dasein, das einst nicht da war und erst durch ein geschichtliches Ereignis, einen geschichtlichen Vorgang, zum Dasein kam. Zweitens: nachdem der Mensch einmal geschaffen ist, liegt seine Bestimmung nicht darin, im Laufe der Geschichte sich stets gleichzubleiben. Er wurde als ein Wesen geschaffen, dessen eigentliche Bestimmung in der Gemeinschaft mit Gott lag, aber durch sein eignes Tun verändert er sich zu einem Gott entfremdeten Wesen. Da die wahre Natur seines geschöpflichen Wesens durch die beson-

dere Beziehung zu Gott, deren er sich freute, bestimmt war, bedeutet dies, daß in der Tat der Sünde *der Mensch seine eigenste Natur zu etwas anderem verwandelt hat, als wozu Gott sie gemacht hatte, oder was sie nach Gottes Absicht hätte sein sollen*. Dies setzt voraus, daß der Mensch als ein Wesen geschaffen war, das die Möglichkeit hatte, die eigene Existenz und Natur im Laufe der Geschichte umzuformen, der also in gewissem Sinne sich selbst wieder-erschaffen konnte. Drittens: blieb der Mensch schon nicht das Wesen, zu dem Gott ihn erschaffen hatte, so erst recht nicht das, wozu er sich selbst umgeformt hatte. Im Lauf der Geschichte Israels — und entscheidend in Jesus Christus — handelt Gott, um den Menschen zu etwas Neuem umzuformen. Dies ist nicht einfach eine Wiederherstellung des Zustandes, in dem sich der Mensch vor dem Sündenfall befand, und daher nicht einfach eine Heilung und Rückkehr des Menschen zu seiner ursprünglichen „Natur“; sondern es ist ein neues Leben in der Liebe, zu dem der Mensch in der christlichen Gemeinde kommen kann. Aber, viertens, diese Umwandlung ist nur ein „Vorgeschmack“ dessen, was in der letzten Vollendung sein wird (Römer 8, 18 ff.); obwohl wir schon zu „Gottes Kindern geworden“ sind, „ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ (1. Johannesbrief 3, 2). Der große Prozeß der geschichtlichen Verwandlung, durch den die menschliche Natur schon hindurchging, bleibt im Ziel für die Zukunft offen, zumindest vom Standpunkt des Menschen aus gesehen. Es ist der Natur des Menschen bestimmt, durch noch größere Wandlungen hindurchzugehen als in ihrer vergangenen Geschichte.

Es ist klar: was auch sonst noch in einer theologischen Interpretation der menschlichen Natur gesagt werden muß — die Voraussetzung der gesamten biblischen Geschichte des Menschen und daher auch der christlichen Theologie —, ist die radikale Geschichtlichkeit der menschlichen Natur. Ihr eigentliches Wesen wandelt sich in der Geschichte sowohl durch die eignen Entscheidungen und Taten des Menschen als auch durch die Entscheidungen und Taten Gottes. Eine im Substanz-Denken sich bewegende Ontologie vom Menschen, die immer geneigt ist, Wandlungen als letztlich oberflächlich oder zufällig zu interpretieren, so daß das eigentliche Wesen des menschlichen Daseins von ihnen nicht berührt wird, kann den fundamen-

talen christlichen Lehren nicht gerecht werden — den Lehren der Schöpfung, Sünde und Erlösung. Es sollte daher nicht überraschen, daß Interpretationen des menschlichen Seins als einer unwandelbaren Substanz — es handle sich nun um Vernunft oder Willen — bei der Behandlung christlicher Lehren auf Schwierigkeiten stoßen müssen. Sogar Abänderungen des Substantialismus, die einräumen, das menschliche Wesen werde im Lauf der Geschichte „geschwächt“ oder „verdorben“ oder auf andre Weise hinfällig gemacht, sind, wie wir sahen, entweder zu einem sehr unglücklichen Dualismus genötigt oder zu einer so weitgehenden Entwertung des geschichtlichen Geschehens der christlichen Erlösung, so daß es seine Bedeutung verliert. So nützlich das in Substanz-Kategorien sich bewegende Denken in Naturwissenschaft und Philosophie bei der Beschäftigung mit der übrigen erschaffenen Welt sein mag (und auch hier wird sein Wert jetzt vielfach bezweifelt), so sicher müssen andere Weisen des Verstehens der menschlichen Natur entwickelt werden, wenn man den Menschen verstehen will, mit dem es das christliche Evangelium zu tun hat. Gerade die Tatsache, daß der Mensch nicht als eine der Geschichte gegenüber grundlegend indifferente Substanz oder Essenz verstanden werden kann, unterscheidet ihn fundamental und zutiefst von den anderen Ordnungen der Schöpfung. Die Einzigartigkeit des Menschen liegt eben hier: er ist ein geschichtliches Wesen, er existiert in der Geschichte und die Geschichte in ihm, und zwar so, daß das eigentliche Wesen seines Seins mit der Geschichte verflochten ist, aus der er kommt und deren Ergebnis er ist<sup>3</sup>. Wenn die Lehre von der Gottebenbild-

<sup>3</sup> Hin und wieder ist diese Ansicht in extremer Form ausgedrückt worden, wie, „der Mensch hat nicht ‚Natur‘, er hat Geschichte“ (Ortega y Gasset, *Geschichte als System*; *Gesammelte Werke*, Stgt. 1956, S. 400). Obwohl es nützlich sein mag, diese Sicht so zu betonen, ist es doch schwierig, wenn nicht unmöglich, eine derartige Feststellung aufrechtzuerhalten, denn ihr kann stets entgegengehalten werden, daß gerade die Natur des Menschen so angelegt ist, daß er Geschichte haben kann und auch hat und daß diese Struktur durch die ganze Geschichte hindurch erhalten bleibt. Dies ermöglicht scheinbar eine Rückkehr zur substantiellen Deutung des Menschen, aber eben nur scheinbar. Denn die Aussage, die menschliche Natur habe notwendigerweise Geschichte, ist in demselben

lichkeit die theologische Interpretation dessen ist, was den Menschen von der übrigen Schöpfung unterscheidet, dann muß diese Lehre auch in irgendeiner Weise eine Interpretation der Geschichtlichkeit des Menschen sein.

#### IV.

Es ist notwendig, etwas näher zu erläutern, was mit der Aussage gemeint ist, der Mensch sei „radikal geschichtlich“. Einfach zu sagen, der Mensch sei veränderlich und im Wandel begriffen, wäre oberflächlich. Hier ist viel mehr gemeint. Geschichte ist nicht eine nur zeitliche Abfolge unzusammenhängender oder nur äußerlich zusammenhängender Ereignisse, wie vielleicht Vorgänge der Natur es sein mögen<sup>4</sup>. Die Ereignisse eines geschichtlichen Vorganges sind innerlich miteinander verbunden, weil sie von Anbeginn durch menschliche Entscheidung und Bestimmung entstanden sind und durch die Tat des menschlichen Gedächtnisses zur Geschichte werden. In einem geschichtlichen Vorgang ist die Vergangenheit immer lebendig und in der Gegenwart wirksam. Wenn ich zur Erreichung eines

Sinne paradox und dialektisch wie die Aussage, der Mensch hat die Natur, frei und selbstschöpferisch zu sein, d. h., er hat die Natur, seine Natur, nach allen Richtungen zu *transzendieren* oder sich selbst zu einer neuen Natur zu erschaffen. Alle diese eng aufeinander bezogenen Vorstellungen — Geschichtlichkeit, Freiheit, Selbstschöpfung — sind dialektisch-dynamische Vorstellungen, die versuchen, die charakteristische Eigenart des Dynamischen zu erfassen und auszudrücken, nämlich die Eigenart, in etwas anderes außerhalb seiner selbst überzugehen. Irgendeine dieser Vorstellungen durch statische Ausdrücke wie „unwandelbares Wesen“ verständlich zu machen, hieße ihre eigentliche Absicht verfehlen. Die Aussage, die menschliche Natur habe notwendigerweise Geschichte, soll daher keine Feststellung über ein für immer unveränderliches Wesen des Menschen sein, sondern vielmehr der Versuch eines Hinweises auf die Tatsache, daß der Mensch in statischen Begriffen überhaupt nicht erfaßt werden kann und daß die Vorstellung vom Menschen als ein bis in den Kern geschichtliches Wesen irgendwie entwickelt werden muß, wenn man ihn verstehen will.

<sup>4</sup> Vgl. Collingwood, R. G., *Philosophie der Geschichte*, Stgt. 1955, S. 216 ff.



Zieles eine Entscheidung treffe, lege ich mich selbst in der Art fest, daß eine Abfolge von Ereignissen zu der Einheit zusammengebunden wird, die durch meinen Zweck repräsentiert wird. Nachdem ich die Entscheidung, was zu tun sei, getroffen habe, liegt die Entscheidung in der Vergangenheit; sie ist Geschichte geworden. Aber genau deshalb, weil es eine *Entscheidung* war und nicht einfach ein einzelnes Ereignis, ist sie damit, daß sie Vergangenheit wurde, nicht gestorben. Statt dessen ist die in der Vergangenheit liegende Entscheidung nun in der Gegenwart wirksam; sie bestimmt mein Tun auf verschiedene Weise, bestimmt auch das Tun anderer, die durch den Zweck mit betroffen sind, auf den ich mich, als zum Ergebnis meiner Entscheidung, festgelegt hatte. Es ist ja gerade die Natur des Willens, daß er fähig ist, auf solche Weise eine ganze Serie von Ereignissen in der Zeit zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzubinden<sup>5</sup>. Oder, um es anders auszudrücken, es ist eben gerade die Natur des Willens, daß er fähig ist, auf die Geschichte (durch Entscheidungen, die die Zukunft betreffen) einzuwirken und selbst durch die Geschichte bewirkt zu werden (indem er eigenen oder anderen Entscheidungen erlaubt, in der Gegenwart weiter zu wirken).

Der individuelle Wille, dieser Art für sich genommen, reicht nicht hin, das Phänomen der Geschichte zu erklären. Die Aktivität des Willens setzt das Gedächtnis voraus als die Fähigkeit, vor sich selbst die vergangene Entscheidung als eine in der Gegenwart wirksame Kraft festzuhalten; sie setzt auch die vernünftige und vorstellungsmächtige Fähigkeit des Menschen voraus, sich selbst Alternativen möglicher zukünftiger Ereignisse, zwischen denen er wählen kann, sinnbildlich klarzumachen. Beide Fähigkeiten sind natürlich auch an dem eigentlichen Vorgang des Fällens einer Entscheidung wesentlich beteiligt. Das Gedächtnis ermöglicht es dem Menschen, die durchlebte Vergangenheit so vor sich hinzustellen, daß er Erfahrung und Wissen der Vergangenheit für die gegenwärtige Entscheidung

<sup>5</sup> Eine glänzende Analyse des Willens in seiner Funktion einer die zeitlichen Momente vereinheitlichenden Kraft findet sich bei Austin Farrer, „Finite and Infinite“ (Westminster: Dacre Press, 1943), besonders Teil II (B).

fruchtbar machen kann; und die Vernunft ist auf jeder Stufe tätig, indem sie unterscheidet, vergleicht, Beziehungen herstellt usw. So beginnt keine Entscheidung *ab initio*. Jede Entscheidung ist durch ihre eigene Vergangenheit beeinflusst, d. h. durch die Geschichte der Person, die die Entscheidung treffen soll. Der Wille bringt Geschichte hervor; aber Geschichte ist auch der wesentliche Zusammenhang, in dem und von dem aus der Wille tätig wird.

Dieser geschichtliche Zusammenhang, innerhalb dessen Personen sich bewegen und sich entscheiden, ist nicht einfach die Geschichte des Individuums selber. Es ist die Geschichte der Gemeinde oder der Gesellschaft, zu der es gehört. Es ist eine Geschichte, die in der Gegenwart durch Sprache, Kunst, Tätigkeit und Institutionen der Gesellschaft lebendig erhalten bleibt und durch sie der eigentlichen Daseinsstruktur jedes Gliedes der Gesellschaft vermittelt wird. So ist Geschichte ein kompliziertes Netzwerk von miteinander verflochtenen Ereignissen der Vergangenheit, die alle auf irgendeine Weise in den handelnden Personen der Gegenwart lebendig werden und durch sie wirksam werden. Zu sagen, der Mensch ist ein geschichtliches Geschöpf, besagt: er ist ein Wesen, dessen Gegenwart die eigne Vergangenheit sowie auch die der Gemeinschaft und Gesellschaft, deren Teil er ist, lebendig in sich trägt; und es besagt; er ist ein Wesen, dessen gegenwärtige Entscheidungen – umgekehrt – die Zukunft formen und gestalten und den Zusammenhang für künftige Einzelwesen schaffen werden. Die Geschichtlichkeit des Menschen bedeutet, daß das eigentliche Wesen des Menschen – des Einzelnen und der Gattung Mensch – das von ihm geschaffene Erzeugnis ist. Der Mensch erschafft Geschichte, und die Geschichte erschafft den Menschen: dies ist seine Geschichtlichkeit<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Um nicht in den Verdacht zu kommen, daß es sich um irgendeine weitere moderne Anthropologie handelt, die ebenso weit vom biblischen Blickpunkt entfernt ist wie jede andere auch – sei hier doch darauf hingewiesen, daß diese gegenseitige Verbundenheit und Abhängigkeit des eigentlichen Wesens der Menschen untereinander – sowohl innerhalb der jeweiligen Gesellschaft als auch zwischen Gegenwart und Vergangenheit – in der Tat die biblisch-hebräische Sicht des Menschen ist. Die hebräische Vorstellung von der Solidarität eines Einzelnen mit seiner Familie durch Zeit und Raum hindurch, ist „die Basis des hebräischen

Es ist gerade die Geschichtlichkeit des Menschen, die seine Existenz als freier und verantwortlicher Wille ermöglicht: wenn nämlich der Mensch keinen geschichtlichen Zusammenhang hätte, innerhalb dessen er leben und handeln könnte, und wenn — umgekehrt — der Mensch nicht auf die Geschichte einwirken könnte, gäbe es so etwas wie einen freien Willen gar nicht. Ebenso ist es die Geschichtlichkeit des Menschen, die Wissen und Wissenschaft ermöglicht; denn wäre die Vergangenheit nicht im eigentlichen Dasein des Menschen aufbewahrt, um in der Gegenwart wirksam zu werden, so könnte Wissen niemals erwachsen; Vernunft mit ihrer Voraussetzung symbolischer Vergegenwärtigung von Wirklichkeiten wäre unmöglich; und das Denken, wie wir es kennen, wäre unbekannt. Es ist die Geschichtlichkeit des Menschen, die seine personhafte Existenz ermöglicht; ohne Sprache und freien, verantwortlichen Willen könnten sich niemals die Bande der persönlichen Abhängigkeit voneinander, der Liebe und der Treue, entwickeln, die eine Gemeinschaft aufbauen und Personen als Personen auszeichnen. Es ist die Geschichtlichkeit des Menschen, die ihn zum Menschen macht<sup>7</sup>. Da die Ge-

Verständnisses von *Geschichte* ... Die Väter bilden eine lange Sukzession durch Generationen, aber die Unterschiede hinsichtlich der Zeit sind nicht entscheidend. *Israel ist Jakob, der sich ausgesät hat*. Die Väter sind immerfort gegenwärtig und nehmen am Leben der Familie teil ... Angesichts dieses Geschichtsbildes ist es nicht wichtig, scharf zu unterscheiden, was nun von jeder Generation im einzelnen getan wurde. Die Israeliten, zu denen Amos sprach, waren von Ägypten gekommen (3, 2); es konnte so gesagt werden, *weil jeder Israelit an diesem Erlebnis teilhatte* ... Jakob als ein Mann und Jakob als ein Volk sind so eng miteinander verbunden, daß man sie nicht auseinanderhalten kann“, (J. Pedersen, „Israel, Its Life and Culture“ [London: Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege, 1926], I–II, 277–78). (Kursiv von mir.) So ist die Geschichte, die Vergangenheit, in jeder gegenwärtig lebenden Generation des biblischen Menschen höchst lebendig. In der biblischen Sicht des Menschen ist seine Geschichtlichkeit als selbstverständlich vorausgesetzt.

<sup>7</sup> Vgl. Durkheim: „Von der Gesellschaft beziehen wir alles Wesentliche unserer Geisteswelt. Unsere individuelle Vernunft ist das wert, was jene kollektive und unpersönliche Vernunft, d. h. die Wissenschaft, wert ist, die sowohl durch die Art, wie sie sich entwickelt, als auch durch die

schichtlichkeit des Menschen die Voraussetzung seines Seins ist und zugleich durch alle anderen Gesichtspunkte des Seins noch weiter unterstrichen wird, läßt sich auch erkennen, warum andere Ansätze zum Verstehen des unterscheidenden Grundzuges menschlichen Wesens immer einseitig gewesen sind. Vernunft, verantwortlicher und freier Wille, schöpferische Vorstellungskraft, Tiefe des persönlichen Gefühls — alle diese Züge sind nur dem Menschen eigen. Aber es scheint kein Einzelprinzip zu geben, das durch alle anderen hindurchgeht, noch kann irgendeines dieser Prinzipien auf die anderen reduziert werden. Daher bleibt das Verständnis des Menschen vermittels irgendeines dieser Charakteristika einseitig und inadäquat, und den Menschen als die Summe dieser einzelnen Charakteristika zu begreifen, scheint aus ihm einfach so etwas wie eine Gemischtwarensammlung verschiedenartiger Bestandteile zu machen. Aber wenn einmal klar wurde, wie all diese Bestandteile im Laufe der Geschichte des Menschen entstehen können, einfach, weil der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, und daß sie — wie alles Neue, das in der Geschichte auftritt — den Lauf des Folgenden ändern, indem sie den Menschen zu einem anderen Wesen machen (als was er vor ihrem Auftreten war) und selber zur Voraussetzung weiterer Entwicklungen werden — dann wird verständlich, wie diese Elemente zu wesentlichen Kennzeichen des Menschen werden können, wie sie scheinbar seine eigenste Natur bestimmen — und doch eine tiefere Einheit in der Geschichtlichkeit des Menschen bilden, aus der sie stammen.

Art, wie sie sich konserviert, etwas im höchsten Grade Gesellschaftliches darstellt. Unsere ästhetischen Fähigkeiten, die Feinheit unseres Geschmacks hängen von dem Wesen der Kunst ab, etwas im selben Grade Gesellschaftlichem. Der Gesellschaft verdanken wir unsere Herrschaft über die Dinge, die einen Teil unserer Größe ausmacht. Sie ist es, die uns von der Natur befreit.“ (Durkheim, Emile: *Soziologie und Philosophie*. Einleitung von Theodor W. Adorno. [Theorie 1.] Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967, S. 130.) Was Durkheim hier der Gesellschaft zuschreibt, kann sich natürlich nur dann aus der Sozialität als solcher entwickeln, wenn diese *geschichtlich* ist.

## V.

So fruchtbar die Anschauung von der Geschichtlichkeit des Menschen als ein anthropologischer Begriff sein mag — es muß noch die Frage nach seiner Bedeutung und nach seiner Angemessenheit für das Verständnis der Lehre von der *imago Dei* untersucht werden. Aus dem bisher Gesagten sollte deutlich sein, daß diese Anschauung dem biblischen Menschenbild wie auch dem Grundgefüge der christlichen Theologie sachgerecht ist, da sie darauf besteht, daß der Mensch sich durch Schöpfung, Fall und Erlösung in seinem Wesen wandelt. Aber damit ist nur die einbegriffene Sachgerechtigkeit einer anthropologischen Voraussetzung festgestellt, aber noch nicht die ausdrückliche Darlegung einer theologischen Lehre. In welcher Weise kann man letzten Endes sagen, die Geschichtlichkeit des Menschen spiegle Gott wider oder sei irgendwie das wahre Bild Gottes?

Gewiß, der Gott des Alten Testaments war zutiefst an der Geschichte beteiligt und war ein göttliches Wesen, das selber eine Geschichte hatte. Er verfolgt bestimmte Absichten, besinnt sich eines anderen, je nach den Umständen, geht bindende Verträge ein usw. Diese Charakteristika als rohe Anthropomorphismen primitiver Geister ausschließen, hieße, die Sicht für die ganze historische Orientierung des Alten Testaments verlieren und den Gott der Bibel mißverstehen. Einer der Wege, auf dem die Geschichtlichkeit des Menschen in Verbindung mit der *imago* verstanden werden könnte, wäre also die unmittelbare Auslegung von Gottes Geschichte und Gottes Geschichtlichkeit in der Bibel.

Statt so mit Exegese zu beginnen, möchte ich versuchen, zu zeigen, daß sich die theologische Lehre von Gottes *Sein-von-sich-aus* für eine sehr bedeutsame und anregende Neu-Interpretation im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit des Menschen anbietet. Gerade die Existenz Gottes in sich selbst und seine absolute ontologische Unabhängigkeit von jedem anderen Wesen wurde traditionsgemäß als das Gott bestimmende Charakteristikum angesehen: Gott als der Schöpfer im Gegensatz zu jedem geschaffenen endlichen Wesen, dessen Existenz unbedingt von Gott abhängt. Diese unbedingte Abhängigkeit alles dessen, das nicht Gott ist, von Gott ist in der Tat der Sinn der Schöpfungslehre, und gerade dies definiert den

radikalen Abgrund zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Jede Kreatur lebt unter der ständigen Bedrohung, jeden Augenblick ins Nicht-Sein zurückzugleiten; Gott allein steht nicht in dieser Gefahr, und daher ist er der Einzige, an den sich die Kreatur um Schutz gegen den Abgrund des Nicht-Seins wenden kann.

Gottes Sein-von-sich-aus sollte nicht — wie es schon manchmal geschehen ist — als eine Art statischer ewiger Unveränderlichkeit verstanden werden. Solch eine Ansicht führt zu einem Bild von Gott als einem Unbewegten Beweger, vollkommen über allem stehend und von geschichtlichen Dingen unberührt — ein Gott, der nicht mit dem immer aktiven, bewegenden, schaffenden, antwortenden Gott der Bibel in Einklang gebracht werden kann. Vielmehr sollte Gottes Aseität (der Etymologie entsprechend) dahin interpretiert werden, daß Gott *von sich selber herkommt*, daß er sich von sich selber herleitet oder — umgekehrt — daß er sich selber hervorbringt oder erschafft. So ist Gott ein aktives oder dynamisches Wesen; er ist ein lebendiges Wesen. Gottes absolute Selbstabhängigkeit ist in dieser Interpretation gewahrt, weil er selber es ist, der sich aus seiner eignen Freiheit hervorbringt. Er hängt von nichts ab, was außerhalb seiner selbst wäre. Doch hier bezieht sich das Sein-von-sich-aus nicht auf eine Art statischer Absolutheit in Gott, vielmehr auf eine *Relation* in sich zwischen sich selbst als dem *Seinsgrunde*, aus dem er geworden ist, und sich selbst als das, *was* er geworden ist. Wenn die Aseität so verstanden wird, findet auch die Anschauung von Gottes *Geschichte* einen Platz: während das *Sein-von-sich-aus* Gottes die Tatsache ausdrückt, daß Gott von nichts anderem herkommt als nur von sich selber, so ist die *Geschichte* Gottes der *Vorgang*, durch den diese Bewegung oder Entwicklung des lebendigen Gottes fortschreitet. Diese Interpretation von Gottes Sein-von-sich-aus führt unmittelbar in die Lehre von der Trinität, die einfach der Versuch ist, Gottes Natur in historisch-ontologischen Ausdrücken zu erfassen, durch die Begriffe der Beziehungen der Herkunft und der Abhängigkeit unter den drei Personen. So ist der Begriff von Gottes Sein-von-sich-aus auf das engste mit der trinitarischen Vorstellung von Gott verknüpft, sofern Gottes Wesen als dynamisches und lebendiges, als *geschichtliches* Wesen ernst genommen wird.

Jetzt wird verständlich, was die Aussage bedeutet, das geschichtliche Wesen des Menschen, seine Geschichtlichkeit, sei das Ebenbild Gottes in ihm. Seiner Geschichtlichkeit wegen und durch sie *schafft der Mensch, Gott gleich, sich selbst* und ist so, auf seine eigne, endliche Art *a se*. Dies soll nicht heißen, daß der Mensch nicht von Gott, seinem Schöpfer an jedem Punkt seines Seins radikal abhängig wäre. Gott ist es, der ihn ins Dasein rief, Gott ist es, der ihn zu dem schuf, das er ist (nämlich ein geschichtliches Wesen), und es ist Gott, der ihn im Sein erhält. Aber Gott hat den Menschen nicht wesensgleich mit allen anderen Geschöpfen erschaffen, sondern er hat ihn dazu erschaffen, ein geschichtliches Wesen zu sein, das durch seine eignen, in der Vergangenheit getroffenen Entscheidungen gestaltet wurde, durch seine Geschichte, und das seine eigene Zukunft durch seine eigenen gegenwärtigen Entscheidungen gestaltet. Kurz, Gott hat ihn zu einem Wesen gemacht, das in gewisser Hinsicht imstande ist, sich selbst zu schaffen, und das für diese Erschaffung verantwortlich ist: Gott hat ihn zu einer Person gemacht. Diese Charakterisierung bezieht sich auf beides: auf den Menschen als Gattung, die in ihrer langen Geschichte sich selbst umgeformt hat, und ebenso auf jeden einzelnen Menschen. Zum Beispiel sind wir alle als Einzelpersonen in erster Linie durch unsere leiblichen und geistigen Vorfahren geschaffen. Meine Ideen sind niemals einfach meine eignen Ideen: sie sind meine eigene Verflechtung und mein eigenes Verstehen des Denkens von Generationen, die vor mir waren, so wie sie mir durch die Sprache, die ich ererbt habe, übermittelt wurden. Mein künstlerischer Geschmack, meine moralischen Werte und Empfindungen, meine Einstellung zum Leben, — alles, was mich zu dem macht, was ich bin —, ist gestaltet und gefärbt von der Geschichte, durch die die Gesellschaft, zu der ich gehöre, gegangen ist. In einem sehr realen Sinne also bin ich das Produkt meiner Vorfahren, nicht nur biologisch, — geistig genauso. So ist es zu verstehen, daß sie mich geschaffen haben, und ohne ihr Denken, Fühlen und Tun wäre ich jetzt nicht, was ich bin. Jede Generation, jeder Repräsentant der Gattung Mensch, ist so durch frühere Generationen und Repräsentanten der Gattung geschaffen worden. Der Mensch erschafft seine Nachkommen. — Zweitens bin ich von meinen Zeitgenossen erschaffen. Das Verhalten meiner Eltern mir gegenüber, die Behandlung, die sie mir als Kind

zuteil werden ließen, haben die Struktur meines gegenwärtigen Selbst gestaltet. Alle Reaktionen anderer mir gegenüber in meinem Leben haben ihre Spuren an mir zurückgelassen und mitgewirkt, mich zu dem zu machen, der ich jetzt bin. In diesem Sinne sind wir gründlich verantwortlich füreinander, denn wir erschaffen einander mit allem, was wir zueinander und aneinander tun. Der Mensch erschafft seine Zeitgenossen. — Drittens: ich erschaffe mich selbst. Meine Entscheidungen, die in der Vergangenheit liegen, haben mich zu dem gemacht, der ich nun bin. Meine Entscheidung, ins College zu gehen, meine Entscheidung, Philosophie zu studieren, meine Entscheidung, dieses oder jenes Buch zu lesen, diesen oder jenen Menschen kennenzulernen, die eine oder andre Arbeit zu übernehmen — jeder dieser Schritte hat mir neue Bereiche von Erfahrung und Leben eröffnet, von deren Existenz ich nichts ahnte, und hat mich so zu einem anderen Menschen gemacht, als der ich vorher war. Ich habe mich selbst in einen Menschen verwandelt, der anders denkt, andere Dinge schätzt und anders handelt. Nicht, daß ich beschloß, eine solche Art Mensch zu werden, der ich bin; — als ob wir uns hinsetzen und genau und überlegt entscheiden könnten, was für eine Art von Wesen wir sein wollen, und uns dann zu einem solchen machen. Aber doch so, daß ich bin, der ich bin, (in nicht geringem Maße) auf Grund der Entscheidungen, die ich in der Vergangenheit gefällt habe. Der Mensch erschafft sich selber.

Diese dreifache Weise, wie der Mensch *a se* ist, bedeutet natürlich nicht, der Mensch sei um soviel unabhängiger von Gott. Denn an jedem Punkt dieses Vorgangs ist es Gott, der den Menschen erhält und ihm das Menschsein ermöglicht, d. h. es ihm ermöglicht, ein sich selbst erschaffendes Wesen zu sein. Gottes Sein-von-sich-aus bedeutet, daß Gott aus *sich selbst ist und aus nichts, das außerhalb seiner selbst wäre*. Des Menschen Sein-von-sich-aus (wie wir jetzt einmal sagen dürfen) bedeutet, daß der Mensch auch aus sich selbst ist, aber *eben dieses Selbstsein ist von Gott* gegeben. Der Ausdruck „Sein-von-sich-aus“ betrifft, wie wir sahen, eine bestimmte Art von Beziehung, nämlich die der Abhängigkeit eines danach Seienden von einem früheren Zustand des Seins<sup>8</sup>. Er bezeichnet die Tatsache,

<sup>8</sup> Diese Feststellung, oberflächlich betrachtet, scheint arianische Ge-

daß das erstere sich von dem letzteren herleitet. Wird der Ausdruck auf Gott angewandt, so schließt er außerdem noch mit ein, daß Gott von allem außerhalb seiner selbst unabhängig ist. Wird der Ausdruck aber auf ein endliches Wesen wie den Menschen angewandt, *so ist diese zusätzliche Folgerung nicht mit diesem Ausdruck gegeben*. Den Ausdruck sowohl für Gott als auch für den Menschen zu verwenden bringt es nicht mit sich, daß der Unterschied zwischen Gott und Mensch durch die Andeutung oder Voraussetzung einer Seins-Analogie zwischen ihnen verschleiert wird. Vielmehr ist hier, wie Karl Barth es ausgedrückt hat, eine *analogia relationis* gemeint<sup>9</sup>. Das heißt, es ist damit nicht gesagt, daß der Mensch Gott

danken in die Lehre über Christus hineinzutragen. Aber das ist nicht der Fall. In der arianischen Kontroverse handelte es sich um die Frage, ob Christus wirklich Gott war oder nur ein Mittelwesen zwischen Mensch und Gott. *Weil beide Seiten voraussetzten, Gott habe keine Geschichte und ein Wesen, das Geschichte hat, könne nicht wirklich Gott sein*, konnten die Arianer ihre Anschauung in einem Satz, wie dem folgenden: „Es gab eine Zeit, da er nicht war“, zusammenfassen, und die Orthodoxen andererseits bestanden darauf, der Sohn sei ewig. Aber die hier angeschnittenen Probleme in dieser Weise zu formulieren, ist nur von den vorgegebenen griechischen Voraussetzungen in der Sicht der göttlichen Natur möglich. Wenn die göttliche Natur geschichtlich und persönlich verstanden wird, bedeutet es keine Herabsetzung der Göttlichkeit, von einem späteren Zustand Gottes zu sprechen, der aus dem früheren Zustand seines Wesens hervorgegangen sei. (Gleichermaßen ist der moderne Mensch nicht weniger *menschlich* als der primitive — manche würden sagen, er sei menschlicher!) Hier, wie bei Athanasius, ist die Beziehung ganz angemessen als *Sohnschaft* Christi beschrieben, womit gesagt sein soll, daß sein Wesen *tatsächlich und völlig göttlich ist* — Christus ist nicht nur ein Halb-Gott. Die Personen der Trinität unterscheiden sich voneinander nicht in ihrem Wesen, sondern in ihrer Beziehung zueinander, aber diese Beziehungsverhältnisse müssen nun in geschichtlich-ontologischer Begrifflichkeit verstanden werden, nicht in Begriffen einer naturalistischen Ontologie.

<sup>9</sup> Barth interpretiert die *analogia relationis* nicht ganz so wie ich, aber seine Interpretation ist doch ähnlich. Soweit ich sehe, meint Barth damit im wesentlichen die Tatsache, daß der Mensch *sozial* bestimmt ist, daß

gleich sei, sondern vielmehr, daß die geschichtliche Beziehung zwischen dem Menschen, wie er sich selbst schafft, und dem Menschen, wie er durch sich selbst geschaffen wird, analog oder entsprechend sei der Beziehung zwischen Gott als sein eigener Grund und Gott als abgeleitet von diesem Grund, Gott als der Vater und Gott als der Sohn.

## VI.

Das Ebenbild Gottes im Menschen oder die Weise, wie Wesen und Tun des Menschen dem Wesen und Tun Gottes ähneln, liegt in dieser Beziehung der Herkunft der späteren Zustände des Seins aus dem früheren. Es liegt in der Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu schaffen, indem er Geschichte schafft, die ihn wiederum neu schafft. Kurz, das Ebenbild Gottes liegt in seiner Geschichtlichkeit. Sie ist, wie wir sahen, zudem das, was den Menschen von anderen Geschöpfen unterscheidet. So ermöglicht die Interpretation der *imago* als Geschichtlichkeit des Menschen die Entwicklung einer theologischen Anthropologie, die den Unterschied zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung in streng theologischer Begrifflichkeit als Gegenwart von Gottes Ebenbild im Menschen begreift, ohne dabei den radikalen Unterschied zwischen Gott und Mensch durch die Annahme eines göttlichen Funkens im Menschen zu verschleiern. Insofern so die Gottebenbildlichkeit, verstanden als die Geschichtlichkeit des Menschen, eine Beziehung bezeichnet, kann diese Ebenbildlichkeit niemals verlorengehen oder zerstört wer-

er als Person nur in sozialen Beziehungen zu anderen Personen existiert und daß dies in Analogie steht zu der Unterscheidung und Beziehung der Personen der Gottheit. Aber die Aussage, der Mensch sei sozial bestimmt, ist nicht genug; es ist notwendig zu sagen, daß der Mensch *geschichtlich* bestimmt ist, und dies schließt von vornherein die Tatsache seiner sozialen Bestimmtheit mit ein. Die Analogie der Beziehungen, die nun hier betont werden muß, besteht in der Übereinstimmung der Beziehung von Abhängigkeit und Abstammung zwischen dem Vater und dem Sohn zu der Beziehung zwischen Mensch und Mensch. (Vgl. Kirchliche Dogmatik, III, Teil I, S. 219 ff.)

den<sup>10</sup>. Der Mensch steht zu sich selbst immer in der Beziehung des zugleich Schaffenden und Geschaffenen; er ist immer geschichtlich. Aber in noch einem weiteren Sinne kann die Geschichtlichkeit des Menschen das Ebenbild Gottes genannt werden; wenn nämlich das eigentliche Wesen der Geschichte des Menschen Gottes Geschichte widerspiegelt, wenn die Beziehungen von Mensch zu Mensch der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn gleich sind: Beziehungen der Liebe und der schöpferischen Kraft (d. h. letztere im Sinne der Kraft, das Gute zu schaffen, nicht einfach als Schaffenskraft). Wenn also der Mensch Gottes Willen gehorcht und seinen Nächsten liebt und in vollkommener und schöpferischer Freiheit für ihn sorgt, so wie der Vater den Sohn liebt, dann ist die Analogie der Beziehungen in wahren und vollständigem Sinne da. Dann ist die Geschichte des Menschen wahrhaftig die Widerspiegelung von Gottes Geschichte. Der Mensch ist am gewissesten Gottes Ebenbild, wenn er Gottes Willen gehorcht.

Aber mit dem Sündenfall wurde dies negiert und zerstört. Statt Gott zu lieben und ihm zu gehorchen, statt den Nächsten zu lieben und ihm zu dienen, wurde der Mensch ich-bezogen, unabhängig und lieblos. Dies zerstörte zwar nicht seine Geschichtlichkeit. Er erschafft sich selbst auch weiterhin. Nur schafft er sich jetzt selbst, um sich selbst zu zerstören, er schafft sich selbst zu einem Wesen des Selbsthasses, der Schuld und Angst, und jeder einzelne Mensch stellt sich gegen seinen Nächsten, statt in Liebe mit ihm zusammen zu leben. Der Mensch verliert nicht seine Schöpferkraft, in dem Sinne, daß er sich selbst nicht mehr hervorbringen könnte. Aber das Wesen, das er nun hervorbringt, ist sich selbst so entfremdet, daß es sich immerfort mit der Zerstörung seiner selbst und seiner Nächsten befaßt und so immerzu den eigentlichen Gesetzen seines eignen Wesens widerspricht. Der Mensch ist noch immer frei in dem Sinne, daß er antworten und zwischen alternativen Antworten wählen kann; er ist nicht zu einem bloßen Tier geworden. Und doch ist er zutiefst unfrei darin, daß die Geschichte, die er gemacht hat und von der er nun gemacht wird, eine Geschichte voll von Haß, Furcht

<sup>10</sup> Barth ist auch der Überzeugung, daß die *analogia relationis* niemals zerstört wird. (op. cit.).

und Eifersucht ist; und so ist er ein diesen Übeln unterworfenenes Wesen, statt eines Wesens, das stets mit schöpferischer Liebe zu antworten fähig ist. Der Mensch ist zu einem Wesen geworden, das im steten Widerspruch freiwilliger und selbstherrlicher Zerstörung der eignen Freiheit und Schöpferkraft lebt, und die Geschichte der Menschheit, statt der Fortgang menschlicher Selbstschöpfung zu sein (der in gewissem Sinne bestehen bleibt), ist in einem inhaltsschweren Sinne zum Fortgang der Selbstzerstörung des Menschen geworden. Die Aussage, der Mensch habe Geschichte, bedeutet also, er sei zum Ebenbilde Gottes geschaffen. Aber blickt man auf diese Geschichte, so wird deutlich, daß der Mensch immer und überall dabei ist, dieses Bild zu entstellen und zu zerstören.

Die Interpretation der *imago* als die Geschichtlichkeit des Menschen überwindet das Problem des Dualismus zwischen *imago* und *similitudo*. Es ist nicht so, daß gewisse Fähigkeiten des Menschen angeschlagen oder zerstört und andere Fähigkeiten relativ unberührt geblieben wären. Vielmehr ist die Natur des Menschen als Mensch – seine Geschichtlichkeit – erhalten und gegenwärtig. Aber die Geschichtlichkeit des Menschen ist so beschaffen, daß sie außer der *Gegenwart* des Ebenbildes in ihm auch noch die *Möglichkeit* des Menschen umfaßt, *sich und seine Geschichte zum Bilde Gottes zu schaffen*, indem er sich zu Gott hinwendet. Gottes *imago* ist wirkungskräftig. Sie ist die Gegenwart der Schöpferkraft, der Geschichtlichkeit im Menschen, aber nun nicht mehr einfach so, wie Gott dem Menschen diese Gaben verliehen hatte. Sondern hier ist eine Schöpferkraft, die der Mensch zu etwas Zerstörerischem umgestaltet hat, und eine Geschichte, die jene Elemente der Selbstzerstörung in sich trägt. Der Mensch ist gut insofern, als er „ist“. Aber das bedeutet etwas ganz anderes im Lichte der menschlichen Geschichtlichkeit, als es bedeuten würde, wenn der Mensch nichts als ein Ding, eine Substanz wäre. Das Wesen des Menschen ist dazu bestimmt, tätig und erschaffend – kurz, geschichtlich – zu sein, und dies bedeutet nun, daß der Mensch gut sei, soweit er *erschafft*, denn im Erschaffen ist er, wie Gott ihn geschaffen hat. Von hier aus können alle Güter: Kunst, Naturwissenschaft, Philosophie und die Gemeinschaft in der Liebe als Gottesgaben verstanden werden, die aus dem erschaffenden Wesen des Menschen hervorgehen. Dies

braucht nicht dualistisch verstanden zu werden, so, als kämen diese Güter aus einem Teil der menschlichen Natur, der vom Sündenfall irgendwie unangetastet geblieben wäre. Eine solche Deutung würde den Wert dieser Güter überschätzen und die weitreichenden Folgen des Falles unterbewerten. Aber ebensowenig müssen diese Gaben als schwarz und böse angesehen werden, weil sie vom sündigen Menschen herkommen. Tatsächlich sind sie alle doppeldeutige Segnungen. Alle sind sie auf diese oder jene Art verdorben, sie alle neigen dazu, für den Menschen und die menschliche Geschichte zerstörerisch zu werden. Der Mensch selber, der durch diese ja von ihm geschaffenen Güter gestaltet wurde, neigt immer dazu, sie zu mißbrauchen. Die Lehre von der Sünde, im Lichte der menschlichen Geschichtlichkeit gesehen, verlangt von uns keine allumfassenden Feststellungen über das totale Böse in allem, was mit dem Menschen zu tun hat, sie zwingt uns auch nicht zur Annahme eines Dualismus, der in der menschlichen Natur einen durch die Sünde angegriffenen oder zerstörten von einem relativ unberührten Teil unterscheidet. Im Gegenteil, sie ermöglicht die Interpretation und das Verständnis aller Schattierungen von Gut und Böse in allem Geschichtlichen und allem, was den Menschen betrifft; denn sie befähigt uns, Kultur und alles Tun des Menschen als beides zu sehen: als gut – der Ausdruck der Schöpferkraft und der Geschichtlichkeit des Menschen, die eigentliche Gottebenbildlichkeit – und als böse, weil die Sünde des Menschen seine Schöpferkraft in Selbstzerstörung, und seine Geschichte zum Träger dämonischer Kräfte umgewandelt hat. Die Lehre von der *imago* als die Geschichtlichkeit des Menschen kann ein sehr nützliches analytisches Werkzeug sein, mit Hilfe dessen die Einzigartigkeit der menschlichen Natur als eines geschichtlichen Wesens – d. h. als eines freien, verantwortlichen, schöpferischen und vernünftigen Wesens – verständlich wird, aber auch das verwirrte Erscheinungsbild des relativ Guten und relativ Bösen, das in jedem Einzelnen zu finden ist und das die gesamte Kultur, Gesellschaft und Geschichte durchdringt.

Die Sünde liegt darin, daß der Mensch eine entstellte Geschichte hervorgebracht hat, d. h. eine Geschichte, die nicht dem Bilde Gottes entspricht und die ihrerseits wiederum einen entstellten, d. h. sündigen Menschen hervorbringt. So gesehen, ist die Sünde beides:

das, was der Mensch ist, und das, was er tut. Als das, was der Mensch *tut* – und was niemand sonst, als nur der Mensch tut (und zwar jeder von uns) –, wird die Sünde vom Menschen verantwortet. Als das, was der Mensch *ist*, ist die Sünde eine Art Fessel, der niemand entkommen kann. An die Sünde gefesselt sein, heißt nicht, das Opfer eines böswilligen und bösen Gottes sein, der uns für etwas verantwortlich macht, wofür wir nichts können. Die eindringliche Aussage der christlichen Orthodoxie, daß der Mensch selber sich zum Sklaven der Sünde gemacht habe und daß er, einmal zum Sklaven geworden, nun nicht mehr selbst entfliehen könne, ist weder irrational noch eine Drohung an die Adresse der moralischen Verantwortlichkeit des Menschen. Sie ist vielmehr nichts anderes als die eindringliche Aussage, daß der Mensch ein im fundamentalen Sinne geschichtliches Wesen sei. Ein geschichtliches Wesen sein, heißt genau dies: das Ergebnis von den in der Vergangenheit liegenden Entscheidungen sein: eigener Entscheidungen und der aller anderen Glieder der Gesellschaft, zu der der Betreffende gehört. Moralische Verantwortung wäre unmöglich, wenn diese Beziehungen nicht bestünden. So ist das orthodoxe Beharren auf dem besonderen Paradox der Erbsünde als Beschreibung menschlicher Seinsweise einfach das Bestehen darauf, daß der Mensch ein Wesen sei, dem moralische Freiheit und Verantwortung, vernünftiges Wissen und schöpferisches Leben möglich seien – nämlich: ein geschichtliches Wesen.

Das Ebenbild Gottes im Menschen ist also vom Menschen zerstört worden, denn der Mensch spiegelt nicht mehr die Liebe des Vaters zum Sohn wider; und doch ist es nicht zerstört, denn der Mensch ist immer noch Mensch, er hat noch seine Geschichtlichkeit. Diese sehr reale Spannung zwischen der *imago* und der menschlichen Sünde ermöglicht das Verständnis für die grauen (statt der weißen und schwarzen) Farben im Bilde der menschlichen Moral und des kulturellen Lebens. So kann die Lehre davon, daß die *imago Dei* die Geschichtlichkeit des Menschen ist, die Probleme einer theologischen Anthropologie wirklich angreifen, denn sie wird nicht nur der Heilsgeschichte gerecht – die sich durch Schöpfung, Sündenfall und Erlösung bewegt – und dem Problem, inwiefern der Mensch als Widerspiegelung Gottes verstanden werden kann, sondern diese

Lehre gibt auch eine adäquate theologische Interpretation vom Unterschied zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung und erhellt gleichzeitig die Tiefe und Bedeutung der Knechtschaft des Menschen unter der Sünde.

#### *Zusätzliche Anmerkung*

Dieser kurze Essay schlägt eine Möglichkeit vor, den Menschen zu verstehen, weist aber kaum die Wahrheit oder Angemessenheit dieser Möglichkeit nach. Wie die Andeutungen dieses Aufsatzes z. B. auf die Lehre der Trinität, des Seins-von-sich-aus, des Falles, der Sünde usw. nahelegen, können Wert und Bedeutung dieser Interpretation des Menschen nur dann als christlich-theologischer Entwurf genau eingeschätzt werden, wenn sie im Zusammenhang mit anderen grundlegenden Forderungen (d. h. Lehren) der christlichen Theologie gesehen werden. Ferner wäre es notwendig, die Anwendungsmöglichkeit dieses Entwurfs bei der Behandlung gängiger Vorstellungen der wissenschaftlichen und philosophischen Anthropologie zu prüfen, bevor man ihn in einer theologischen Anthropologie verwendet. Es ist klar, daß keine dieser Bedingungen im vorliegenden kurzen Essay erfüllt wurde; dies würde in der Tat erfordern, den ganzen Bereich einer systematischen Theologie abzuschreiten. Denn keine theologische Lehre steht in selbstherrlicher Unabhängigkeit von anderen Lehren da; Wert und Bedeutung der Auslegung von solchen Lehren können nur dann ermessen werden, wenn man sie daraufhin ansieht, wie sie als integrierendes Element in ein umfassendes Verständnis des christlichen Glaubens hineinpassen, d. h., wenn man beides sieht: ihren Beitrag zu einer besonderen theologischen Schau, aber auch die Bedeutung und Berechtigung dieser Schau als ganzer. Ich hoffe, in naher Zukunft eine ausgearbeitete systematische Theologie zu veröffentlichen, welche den christlichen Glauben in durchgehend geschichtlichen Begriffen — wie dieser Aufsatz sie vorschlägt — interpretiert; aber bis und bevor die Bedeutung dieses Blickpunktes für die gesamte christliche Theologie vorgelegt wird, kann der vorliegende Aufsatz für sich selbst nicht mehr beanspruchen, als in kürzester Form die Grundlinien einer theologischen Anthropologie anzudeuten.

## GOTTESEBENBILDlichkeit UND EHE

Biblisch-liturgische Erwägungen

Von WALTER DÜRIG

Grundlage und Ausgangspunkt jeder christlichen Theologie über die Ehe sind die Schöpfungsberichte der Genesis (1, 1—2, 3; 2, 4—25), auf die letztlich alle späteren biblischen Ehetexte zurückgehen. Es ist in dem nachfolgenden Beitrag nicht beabsichtigt, auf die exegetisch-literarkritischen Probleme der nicht aus derselben Zeit stammenden, von der Fachwissenschaft keineswegs einheitlich interpretierten Schöpfungserzählungen des näheren einzugehen. Unsere Aufgabe soll sich darauf beschränken, den gesicherten Sinngehalt der in den Schöpfungsberichten enthaltenen Aussagen über die schöpfungsmäßige Gottesebenbildlichkeit und die Ehe sowie ihre Verwertung in der Ehetheologie der Liturgie unter pastoraltheologischen Gesichtspunkten kurz zu beleuchten. Dabei verzichten wir bewußt darauf, uns die Bewältigung der gestellten Aufgabe mit Hilfe des in der Literatur sehr beliebten, aus den Schrifttexten aber nicht ohne Künstelei zu beweisenden Theologoumenons zu erleichtern, Gott habe den Menschen zur Ebenbildlichkeit seiner Dreipersonlichkeit erschaffen, die der Mensch durch verschiedene Personen und personale Beziehung innerhalb der menschlichen Natur repräsentiere.

Die erste Urkunde der göttlichen Offenbarung über den Menschen hebt an: „Und (Gott) sprach: Lasset uns den Menschen machen zu unserem Bild und Gleichnis, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Tiere und über die ganze Erde und alles Gewürm, das sich regt auf Erden“ (Gn 1, 26). Der Mensch soll also von allen Wesen, die aus der Schöpfungstat hervorgehen, in der Rangordnung der sichtbaren Geschöpfe das höchste sein. Als Krone und König der Welt wird er am Schluß des ganzen Schöpfungswerkes geschaffen. Alles andere



ist um des Menschen willen ins Dasein gerufen. Auf die göttliche Selbstentschließung folgt im nächsten Vers der Bericht über die Ausführung des göttlichen Weisheitsplanes: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Ebenbild“ (Gn 1, 27 a).

Die sprachliche und theologische Untersuchung dieses Textes in Verbindung mit Gn 5, 3 und 9, 6 zeigt, daß der inspirierte Verfasser den ganzen Menschen, seine geist-leibliche Ganzheit als gottebenbildlich ansah. Weder die einseitige Deutung der Gottesebenbildlichkeit auf die Geistseele noch die einseitige Deutung auf den Leib werden den Aussagen der Bibel gerecht. Der Geist des Menschen, seine geistige Überlegenheit gegenüber der Schöpfung, die Fähigkeit des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, sein Personsein sind das Wesen der Gottesebenbildlichkeit. Der Leib des Menschen ist ihre äußere Erscheinung und Gestalthaftigkeit<sup>1</sup>.

Da der persönliche Gott sich in einem anderen Wesen nicht sein Abbild schaffen, sich einem anderen Wesen nicht selbst mitteilen kann, wenn nicht aus Liebe, so ist mit der Tatsache der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zugleich gegeben, daß Gott aus freier Liebe die geschöpfliche Person zu seinem Abbild gemacht hat. Der zweite Schöpfungsbericht drückt die Intensität der Schöpferliebe Gottes dadurch aus, daß er bei der Erschaffung des Menschen, und nur hier, erwähnt, Gott habe ihn mit seinen Händen aus Lehm geformt und ihm seinen Odem eingehaucht. Wie ein Kunstwerk durch die bildenden Hände des Künstlers Gestalt und Form erhält und sichtbarer Ausdruck seines Denkens und Wollens ist, so ist der Mensch zum sichtbaren Liebesgedanken Gottes geworden.

Das Bild-Gottes-Sein ist die Größe und Herrlichkeit des Menschen, aber auch seine Begrenzung. Jedes Bild ist in seinem Sein und Wesen vom Urbild abhängig, ist Reflex des Urbildes und enthält eine Rückbeziehung zu diesem. Auch in der biblischen Aussage von der schöpfungsmäßigen Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist Bild als eine Ähnlichkeit, als eine Repräsentation, eine Offenbarung und Manifestation von etwas Verborgenem zu verstehen, so daß das Wesen des göttlichen Bildes im Menschen in der Gott

<sup>1</sup> Einzelheiten bei W. Dürig, *Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der röm. Liturgie*, München 1952, S. 82 ff.

repräsentierenden und manifestierenden Ähnlichkeit mit diesem besteht. Wenn also die Bibel unmißverständlich und wiederholt betont, Gott habe den Menschen als sein Ebenbild geschaffen, und zwar so, daß er unmittelbares Bild, Abbild Gottes ist, dann heißt das für unseren Zusammenhang zunächst und vor allem, daß der Mensch nicht nur *aus* Liebe, sondern auch, daß er *zur* Liebe geschaffen ist. Dadurch aber ist der Mensch gerufen, ein Du zu bejahen, zunächst ein mitmenschliches Du, das nicht nur wie alle übrige Schöpfung lediglich Mittel zum Zweck ist, sondern den Anspruch erheben kann, in sich selbst als Selbstzweck geachtet zu werden und sich der übrigen Geschöpfe bedienen zu dürfen. Die Bibel kleidet diesen Sachverhalt im ersten Schöpfungsbericht in die schlichten Worte: „Als Bild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau erschuf er sie“ (Gn 1, 27 b; vgl. Gn 5, 1). In der zweiten Schöpfungserzählung wird derselbe Gedanke in dem Bericht von der Erschaffung des Weibes ausführlicher dargelegt (Gn 2, 18 ff.). Durch die Namensgebung der Tiere, in der er sie anspricht als die, die sie sind, erkennt der Mensch, daß keines der schon lebenden Wesen ihm ein Beistand sein könnte. Da aber die Tiere dem Menschen tatsächlich helfen, kann das nur besagen, daß sie ihm als Menschen keine Hilfe sein können. Als Gott dann dem Menschen das Weib zubringt, erkennt dieser in dem Weibe sein eigenstes Wesen wieder, und zwar als ihm zugehörig: „Diesmal ist es Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch . . . *Darum* verläßt der Mann Vater und Mutter, um seinem Weibe anzuhängen, so daß sie ein Leib werden.“

Die Stammeltern sind nach Gn 1, 27 b und Parallelen als Mann und Frau, also auch in ihrer geschlechtlichen Bezogenheit aufeinander, gottebenbildlich. Auch die Geschlechtlichkeit ist geadelt durch die Gottesebenbildlichkeit. Mann und Frau stellen in der gegenseitigen Ergänzung ihrer geist-leiblichen Ganzheit das vollmenschliche Abbild Gottes dar. Es ist pastoraltheologisch wichtig, daß nach den biblischen Schöpfungsberichten der Sinn der Begegnung von Mann und Frau zur Ehe und in der Ehe nicht nur in der noch zu erwähnenden Erzeugung von Nachkommenschaft liegt, sondern auch, und wohl nicht zuletzt, in dem Zueinander zweier aufeinander angelegter Ebenbilder Gottes. Es gibt ja schwerlich eine

andere Erklärung des Unterschiedes zwischen dem Bericht über die Erschaffung des Menschen und dem über die Erschaffung der Pflanzen- und Tierwelt. In letzterem wird zuerst auf die Arten und die Fruchtbarkeit hingewiesen, in ersterem aber zunächst und zuvörderst darauf, daß der Sinn des Menschenwesens auf die Teilhabe am göttlichen Leben angelegt ist.

Die Liebesverbundenheit von Mann und Frau ist darum nicht nur eine zwischenmenschliche Beziehung, sondern weist eben auf Grund der schöpfungsmäßigen Gottesebenbildlichkeit auf Gott hin, und zwar schon in der sogenannten Naturehe, jener Ehe also, wie Gott sie im Augenblick der Schöpfung wollte und wie sie dann zwischen den ersten Menschen vor dem Sündenfall verwirklicht wurde. Nur von der Naturgegebenheit her gesehen, ist das, was die Gattenliebe von jeder anderen Liebe unterscheidet und einzigartig macht, daß sie nämlich nicht bloß eine Gemeinschaft des Geistes und des Herzens, des äußeren Wirkens und der Interessen, sondern eine Gemeinschaft der Person ist, ein kaum zu lösendes Problem. Ohne die Rückbeziehung auf Gott, die Person der Personen, kann der Mensch seinen Personkern nicht einem anderen Menschen schenken, ohne ihn der Vernichtung preiszugeben und sein eigenes Ich zu töten. So ist in personaler Liebe des als Mann und Frau gottebenbildlich geschaffenen Menschen immer und unabdingbar etwas mitgesetzt, was über den Bezirk des rein Irdischen hinausweist, was nach dem Urbild der Liebe, dem Hüter der Würde der Person, nach Gott ruft, um sich erst durch ihn rein und vollkommen zu erfüllen. Die Ehe ist also schon von Natur aus etwas Heiliges, eine *res sacra*. Deshalb ist der Mensch nirgends weniger autonom als in der Ehe. Wenn er sich die Autonomie anmaßt und damit die besondere Bezogenheit der Ehe auf die in seiner Gottesebenbildlichkeit enthaltene Hinordnung auf Gott vergißt, dann bleibt es nicht aus, daß die Ehe infolge ihrer inneren Problematik zugrunde geht und zur Unkenntlichkeit verwildert, ja daß gerade in der Ehe und durch die Ehe das Gottesebenbild von Mann und Frau zur Teufelsfratze verzerrt wird.

Eine weitere innere Beziehung von Gottesebenbildlichkeit und Ehe ist damit gegeben, daß Gott den als Mann und Frau gottebenbildlich geschaffenen Menschen zur Teilhabe am Schöpfungs-

werk berufen hat. Man würde den biblischen Schöpfungsberichten nicht gerecht, wollte man den Sinn der Begegnung von Mann und Frau zur Ehe nur und ausschließlich in dem Zueinander zweier aufeinander angelegter Ebenbilder Gottes und nicht ebenso in der Erzeugung von Nachkommenschaft sehen. Unmißverständlich heißt es in Gn 1, 28: „Und Gott segnete sie. Und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, mehret euch, erfüllet die Erde und macht sie euch untertan.“ Als Mann und Frau, in ihrer geschlechtlichen Verbundenheit, segnet Gott sie, auf daß sie die Erde bevölkern. Nach Gottes ausdrücklichem Willen soll die Liebe von Mann und Frau eine schöpferische Liebe sein. Durch ihre gegenseitige Liebe ist ihnen Teilhabe an der Schöpferallmacht Gottes gegeben. „In der Tat ist die Liebe in den Gatten der Ruf des Schöpfers, der in ihnen ihre Berufung zur Gemeinschaft vollendet, der durch sie das in der Menschheit ruhende Bild entwickeln und sie dazu in seine Würde der Erstursache und in seine schöpferische Fruchtbarkeit eingliedern will; dies so sehr, daß die eheliche Liebe von nun an in sich selbst ein wesenhafter und natürlicher Ruf zu diesem persönlichen und unmittelbaren Eingreifen Gottes wird: zur Schöpfung einer Seele. Nun werden alle Gesichtspunkte auf das Unendliche hin überschritten, weil alles Vitale und alles Geistige in das Reich des Göttlichen hineingerissen wird. Durch diese einzige und unerhörte Beziehung zu dieser göttlichen Verursachung tritt die menschliche Liebe wieder in die Sphäre des Geheiligten ein“ (Mouroux). Die Teilhabe des Menschen an dem Schöpfungswerk ist ein personales Geschehen, das ein weiterer Teilaspekt der biblischen Gestaltung der beglückenden personalen Beziehung des einen Gottes mit dem Menschen ist.

Für die Seelsorgspraxis ist noch eine andere, ebenfalls aus der inneren Beziehung von Gottesebenbildlichkeit und Ehe sich notwendig ergebende Erkenntnis bemerkenswert. Die Antike bewertete auf Grund der Anschauung, daß die Weckung neuen Lebens nur dem Manne zuzuschreiben ist und die Frau nur das vom Mann allein ausgehende Leben empfängt, das Wesen der Frau geringer als das Wesen des Mannes. Die rechtliche Stellung der Frau war dementsprechend der des Mannes untergeordnet, und zwar so weitgehend, daß die Frau Sache, Eigentum des Mannes war und vom Mann wie ein Sachgut zur Ehe erworben wurde. Auf Grund

der Schöpfungsberichte und ihrer Aussagen über den als Mann und Frau gottesebenbildlich geschaffenen Menschen ist eine *Höherwertigkeit* des Mannes gegenüber der Frau grundsätzlich abzulehnen. Wenn sich aus dem Bericht über die Bildung der Frau aus der Seite des Mannes unzweifelhaft ergibt, daß das Leben ursprünglich vom Manne ausgeht, von der Frau aber empfangen, getragen und geboren wird, dann ist damit keinesfalls eine werthaft bestimmte, sondern lediglich eine sachlich gegebene Unterordnung der Frau unter den Mann ausgesagt. Diese aus den Schöpfungsberichten gewonnene Erkenntnis wird durch die in einem anderen Aufsatz dieses Heftes zu behandelnden Ehetexte des Neuen Testaments bestätigt, indem sie die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau als einen wirklichen Ausdruck des Verhältnisses von Christus und Kirche verstehen. Von unserer Interpretation der alttestamentlichen Aussagen über Gottesebenbildlichkeit und Ehe her findet auch das viel mißbrauchte und falsch verstandene Pauluswort, daß die Frau unter dem Manne stehe, seine richtige Deutung.

Wir sagten eingangs, daß wir bei der Behandlung unseres Themas auf die Verwertung jener beliebten Spekulation verzichteten, die aus Gn 1, 27b, bzw. 5, 1 folgern möchte, Gott habe sich nicht im Einzelmenschen ein Ebenbild geschaffen, sondern vielmehr in der Gemeinschaft von Mann und Frau und Kind. Ebensowenig zwingend wie aus der Bibel läßt sich aus den Gottesebenbildlichkeitstexten der Liturgie die Annahme beweisen, der Mensch sei nicht als Einzelperson, sondern als Verbindung dreier Personen, das heißt als Familie gottesebenbildlich geschaffen und erst die Familie stelle den Menschen, gleichsam ein vollkommeneres Bild des Dreifaltigen Gottes, dar. Dieses Theologoumenon mit dem Hinweis stützen zu wollen, im Mittelalter sei die Dreifaltigkeitsmesse als Brautmesse benutzt worden, ist verfehlt. Die mittelalterlichen Missalien vieler Diözesen enthalten überhaupt keine Angabe über das Brautmeßformular. Andere erwähnen die Brautmesse, ohne ein bestimmtes Formular anzugeben, das heißt, sie überlassen es dem Belieben des Priesters, sich unter den Votivmessen eine auszuwählen. Soweit wir sehen, wurde am häufigsten die Muttergottesmesse, vielfach aber auch die Tagesmesse gewählt. Wenn bei dieser Sachlage gelegentlich auch die Dreifaltigkeitsmesse, wie etwa im Missale Eboracense, oder

auch die Votivmesse vom Heiligen Geist, wie zum Beispiel im Sacerdotale Romanum des sechzehnten Jahrhunderts, als Brautmeßformulare festzustellen sind, so beweist das nicht allzuviel. Das gleiche gilt von der im Wortlaut variierenden Segnungsformel für die Ringe, in der der Heilige Geist auf die Ringe herabgerufen wird.

Die Frage nach dem inneren Zusammenhang von schöpfungsmäßiger Gottesebenbildlichkeit und Ehe in der Liturgie setzt die Beantwortung der umfassenderen Frage voraus, welche Auffassung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen überhaupt in der Liturgie vertreten wird. Da wir darauf hier nicht des näheren eingehen können, müssen wir uns mit einigen allgemeinen Bemerkungen begnügen und im übrigen auf unsere in dem oben genannten Buch vorgelegten Untersuchungen der liturgischen Gottesebenbildlichkeitstexte hinweisen. Auch nach liturgischer Auffassung ist der ganze Mensch, seine geist-leibliche Ganzheit, gottesebenbildlich. Aus freier Liebe hat Gott den Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen. Aufschlußreich ist ein Hochgebet des Veronese, in dem es unter anderem heißt: „In deiner Güte wolltest du, daß wir deswegen dein Ebenbild sind, um die höchste Gerechtigkeit wie in gleicher Weise die höchste Liebe nachzuahmen. Das werden wir am ehesten erfüllen können, wenn uns durch deine Gnade gegeben wird, daß wir dich als unseren Schöpfer lieben und denen, die du geschaffen hast, wahrhaft und frei Liebe entgegenbringen.“ Die Präfation will sagen: Gott ist das letzte und eigentliche Ziel, das erfüllende Ziel menschlichen Erkennens und Liebens. Aber die in der geschöpflichen Person begründete Fähigkeit des Erkennens und Liebens, also die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit des Menschen, begründet zugleich eine reale Beziehung zum Mitmenschen, der ja ebenfalls in der Ebenbildlichkeit zu Gott konstituiert und geschaffen ist. In anderen Texten wird der gottesebenbildlich erschaffene Mensch als fähig und berufen erklärt, die ganze sichtbare Welt zu besitzen sowie an der Schöpferallmacht Gottes teilzunehmen. Wie die Bibel, so bezeichnet auch die Liturgie in den Gottesebenbildlichkeitstexten mit ‚Mensch‘ sowohl den Mann als auch die Einheit von Mann und Frau, weil eben die Frau aus dem Mann genommen ist und die Erschaffung des Menschen erst vollendet wurde mit der Erschaffung des Weibes aus dem Mann.

Von hier aus ist auch der einzige in der geltenden römischen Eheliturgie verbliebene ausdrückliche Gottesebenbildlichkeitstext, die *Benedictio Nuptiarum*, richtig zu verstehen. Der Text lautet: „O Gott, der du in deiner großen Macht alles aus dem Nichts gerufen, die Anfänge der Welt mit Weisheit geordnet, den Mann nach deinem Bild erschaffen und ihm als unzertrennliche Gefährtin das Weib zur Seite gegeben – du hast den Leib des Weibes aus der Seite des Mannes gebildet und also kundgetan, daß niemals dürfe geschieden werden, was du aus der einen Wurzel hast hervorgehen lassen . . .“ Ausdrücklich wird also nur vom Manne die Gottesebenbildlichkeit ausgesagt, aber damit, daß die Frau „unzertrennliche Gefährtin“ des Mannes genannt, daß ferner ihre Bildung aus der Seite des Mannes und die dadurch kundgetane Einheit von Mann und Frau hervorgehoben wird, ist ohne Zweifel auch die Frau in die Gottesebenbildlichkeit einbezogen. Auf dem Hintergrund der biblischen und liturgischen Gesamtaussage über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist es ganz sicher abwegig, aus dem Text des Ehesegens eine Höherwertigkeit des Mannes gegenüber der Frau herauslesen zu wollen. Auch im Ehesegen ist nicht eine werthaft bestimmte, sondern eine sachlich gegebene Unterordnung der Frau unter den Mann gemeint. Nur deshalb ist es sinnvoll, wenn das Segensgebet fortfährt: „O Gott, du hast den Ehebund zum Abbild des Bundes Christi mit seiner Kirche vorherbestimmt und so durch ein erhabenes Mysterium die eheliche Vereinigung geheiligt . . .“ Die Annahme einer Höherwertigkeit des Mannes gegenüber der Frau würde es verbieten, in der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau einen Ausdruck für das in der Heilsökonomie Gottes sich verwirklichende Verhältnis von Christus und Kirche zu sehen. Kultur- und liturgiegeschichtlich ist bemerkenswert, daß der heutige, nur über die Frau gesprochene Ehesegen aus stadtrömischer Tradition kommt, in der anscheinend das Pauluswort vom Mysterium der Ehe besonders stark nachwirkte. Das Verhältnis Christi zu seiner Braut, der Kirche, wird in der Ehe abgebildet, und so flehte man besonders für die Braut. In den Ehe-texten, die auf außerrömischem Boden entstanden sind, bezieht sich der Segen auf Mann und Frau.

Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe Joseph Kardinal Frings. Köln: J. P. Bachem 1960. S. 42–57.

## DIE GOTTEBENBILDICHKEIT DES MENSCHEN UND DER SAKRAMENTALE CHARAKTER DES CHRISTEN\*

VON LUDWIG HÖDL

In den Titel dieser theologischen Untersuchung sind zwei Themen eingesetzt, die seit langem in der dogmatischen Theologie getrennt erörtert werden. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat ihren theologischen Ort innerhalb der Schöpfungslehre; und vom sakramentalen Charakter wird teils in der allgemeinen Sakramentenlehre, teils bei der Behandlung der sogenannten Charaktersakramente gesprochen. Die Aufspaltung der beiden Themen ist aber durchaus nicht selbstverständlich, und zwar weder systematisch noch theologiegeschichtlich.

Die Ineinssetzung der beiden Themen ist darum nicht zufällig und willkürlich. Sie ist in der Geschichte der Theologie vorgegeben und vom Inhalt der Themen her sachlich begründet. Diese dogmatische Erörterung will darum nicht originell oder geistreich sein, sie will lediglich einen vergessenen Gegenstand der Theologie zur Sprache bringen, nämlich den inwendigen Bezug der Gottebenbildlichkeit des Menschen und des sakramentalen Charakters des Christen.

Der thematische Ansatz ist demnach so zu verstehen, daß zunächst ein latenter historischer Sachverhalt aufgegriffen und aufgearbeitet werden muß (I). Auf dieser Grundlage soll dann auf dem Wege des Ineinssetzens und des Auseinandersetzens, der Synthesis und der Antithesis, über den Gegenstand ein Urteil gefällt werden, das den beide Themen einenden und bereichernden Bezug aufdeckt (II). Auch die systematische Theologie muß ihre Urteile auf

\* Die Grundgedanken dieser Abhandlung habe ich am 29. Juni 1959 vor den Theologen des Leoninums in Bonn vorgetragen.

dem Weg des Gegenüberstellens und Zusammenstellens fallen. Im Unterschied zur Philosophie ist aber das theologische Urteil immer schon geschichtlich unterwegs.

### I. Theologiegeschichtlicher Rückblick

Die Ineinsetzung der beiden zur Sprache stehenden Themen – Gottebenbildlichkeit und sakramentaler Charakter – drückte die scholastische Theologie, der wir das geschichtliche Material entnehmen, in der *definitio magistralis* des sakramentalen Charakters aus. Neben der unter dem Namen des Dionysius Areopagita verbreiteten Charakterdefinition kannte die scholastische Theologie die von der Schule erarbeitete *magistrale Wesensbestimmung*<sup>1</sup>. Aus dieser Tatsache, daß die Zusammenfassung der beiden Themen in der Schuldefinition des sakramentalen Charakters verankert war, erhellt, daß diese Erkenntnis Gemeingut der scholastischen Theologie war.

1. In der *Summa theologiae* des hl. Thomas hat die *definitio magistralis* diese Textgestalt:

*Character est distinctio a caractere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, consignans trinitatem creatam trinitati creati et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei. S. th. III q. 63 a. 3<sup>o</sup>.*

Der sakramentale Charakter ist das vom ewigen Charakter (d. i. Christus) der Geistseele nach Maßgabe der Gottebenbildlichkeit eingeprägte Unterscheidungszeichen. Es gestaltet die geschöpfliche Dreifaltigkeit der (schöpferisch) schaffenden und wiedererschaffenden Trinität gleich

<sup>1</sup> Über die beiden Wesensbestimmungen im einzelnen und über die Charakterlehre im allgemeinen handelte zuletzt J. Galot, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale. Museum Lessianum, Sect. théol.* 52, Brügge 1957.

<sup>2</sup> Die Ergänzung „*secundum imaginem*“ ist sprachlich wie sachlich auf das vorausgehende „*impressa animae rationali*“ zu beziehen. Zur unterschiedlichen Interpretation vgl. Deutsche Thomas-Ausgabe 29. Bd., Salzburg 1935, 78 f.

und unterscheidet sie von denen, die nicht nach Maßgabe der Ordnung des Glaubens gleichgestaltet sind.

Der geschichtliche Ursprung und die schulische Überlieferung der Definition lassen sich deutlich verfolgen. Und dieser Aufweis ist für das Verständnis der Bestimmung und damit auch für die Erörterung des Themas belangvoll. Die Definition hat ihren ursprünglichen Ort in der Sentenzglosse des Alexander von Hales. Dieser Pariser Magister, der zunächst dem Weltklerus angehörte, später aber (1236) in den Orden des hl. Franz eintrat, faßte seine Ausführungen über den sakramentalen Charakter in eins („*insimul*“):

*Character est figura intelligibilis, configurans trinitatem creatam in-creatae, facta per verbum sacramentale fidei Trinitatis ad discernendum fidelem in statu suo. Sent. IV d. 6 n. 2<sup>o</sup>.*

Die dreigliedrige Aussage ist nach den schon in der Antike bekannten Fragen zur Erforschung unbekannter Gegenstände entworfen. Auf Grund dieser Inventionsschemata wird der Gegenstand befragt: *Quid sit character? A quo fiat? Ad quid fiat?* usw. Und darauf wird in der Definition geantwortet:

Der sakramentale Charakter ist eine intelligible Form, welche die geschaffene Dreifaltigkeit der ungeschaffenen gleichformt. Sie wird gewirkt durch das sakramentale Wort des Glaubens an die Dreifaltigkeit, um den Glaubenden in seinem Stand zu unterscheiden.

Alexanders Bestimmung des Charakters ist früh als gewichtige Glosse des Sentenzenwerkes des Lombarden in die Schultheologie eingeflossen. Als sogenannte *notula* liest man sie beispielshalber in der bekannten und weitverbreiteten Sentenzenabbreviation *Filia magistri*<sup>4</sup>. Zu d. 6 c. 2 des 4. Sentenzenbuches des Lombarden, wo der Ausdruck *servato caractere* steht, wird angemerkt:

<sup>3</sup> Ed. *Bibl. fr. schol.* 15, Quaracchi 1957, 108.

<sup>4</sup> Die Bayerische Staatsbibliothek in München besitzt allein 6 Hss. mit dieser Abbréviation. Vgl. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum* nr 373. Clm 5307 fol. 1r–89r (I. 1r–17r, II. 17r–43v, III. 43v–60v, IV. 60v–89r). Clm 7599 fol. 35r–117r (I. 35r–48v, II. 49r–74r, III.

*Nota:* Item character in baptismo imprimitur. Est autem character impassibilis qualitas illuminans animam ad videndum facilius quid credendum sit, quid non. Vel dici potest — et forte melius — quod est quaedam qualitas disponens et habitans animam ad suscipiendam gratiam. Character est figura intelligibilis configurans trinitatem creatam trinitati in-creatae facta per verbum sacramentale fidei trinitatis ad discernendum fidelem in statu. Clm 5307 fol. 65v–66r; Clm 18582 fol. 42va.

Selbstredend haben die Sentenzenkommentare diese inhaltsträchtige *notula* aufgegriffen und aufgearbeitet. In dieser begrifflichen Arbeit wurde aber die Bestimmung nicht unwesentlich verändert. An Stelle der sakramentalen Ursache des Charakters — Alexander spricht vom *verbum sacramentale* — nennt die *definitio magistralis* in ihrer ausgereiften Textgestalt die Hauptursache, den *character aeternus*. Ferner gibt die Schulbestimmung, Alexanders Aussage erweiternd, den Träger des Charakters an: Die Geistseele in ihrer Gottebenbildlichkeit ist tragender Grund des Charakters. Schließlich kann nicht übersehen werden, daß die Schulüberlieferung die ursprünglichen Ausdrücke *figura . . . configurans* durch die Wendungen *distinctio . . . consignans* ersetzt hat. Auch diese Änderung ist nicht von ungefähr. Die Schultheologie der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts hat auf die Kategorialanalyse des sakramentalen Charakters große Mühe verwendet<sup>5</sup>. Diese begriffliche Anstrengung ergab sich für die Theologie mehr aus der Übernahme der aristo-

74r–91r, IV. 91v–117r). Clm 8942 fol. 1r–71v (I. 1r–12r, II. 12r–31v, III. 31v–46r, IV. 46r–71r). Clm 18582 vgl. unten Clm 21048 fol. 198ra–242vb (I. 198ra–205ra, II. 205rb–219ra, III. 219ra–228vb, IV. 228vb–242vb). Diese Hs. enthält die *notulae* nicht. Clm 24155 fol. 1r–121r (I. 1r–20r, II. 20v–56v, III. 57r–82r, IV. 84r–121r).

<sup>5</sup> Um die Kategorialanalyse übernatürlicher Gegebenheiten (z. B. des sakramentalen Charakters, der Schlüsselgewalt) hat sich besonders Guerricus de S. Quintino O. P., ein Zeitgenosse Alexanders, verdient gemacht. Vgl. *Quaestiones de caractere* Cod. lat. 71, Communalbibliothek in Todi, fol. 30rb–32rb, *Quaestiones de clavibus*, ebd. fol. 40va–43ra, bes. fol. 42va. Die übereinstimmenden Ausführungen über die aristotelische Kategorienlehre in den verschiedenen *Quaestiones* sind ein Prüfstein für die Verfasserfrage, die noch nicht geklärt ist. Vgl. J. Galot, *La nature du caractère sacramentel*. 131 Anm. 1.

telischen Philosophie als aus der theologischen Behandlung der Charakterlehre. Die Ausdrucksweise *figura . . . configurans* bereitete dem philosophisch-theologischen Verständnis des Charakters große Schwierigkeiten, da Form und Gestalt nach der aristotelischen Kategorienlehre eine Art der Qualität sind und als solche sinnenfällig verstanden wurden. Um diesen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen, bestimmte die Schule den Charakter als Unterscheidungszeichen (*distinctio . . . consignans*), d. h. sie definierte ihn von seinem Sinn und Zweck her. Mochten nun die einzelnen Schulen und Magister auch in der Kategorialanalyse des Charakters noch so sehr differieren — alle vier Arten der Qualität wurden ausprobiert —, in der Zweckbestimmung des Charakters als Unterscheidungszeichen kamen alle überein<sup>6</sup>. Im ganzen Textzusammenhang kann nun freilich auch die Wendung *distinctio . . . consignans* nur im Sinne von *distinctio . . . configurans* interpretiert werden. Das sakramentale Unterscheidungsmaß gestaltet dessen Träger Gott gleich. In dieser so und nicht anders zu verstehenden Wesensbestimmung des Charakters haben wir aber nun doch die sprachlich überraschende, ja ungereimte Wendung: das Unterscheidungszeichen . . . gestaltet gleich. Diese sprachliche Ungereimtheit, die nicht übersehen werden kann, macht deutlich, daß sich die ursprüngliche Bestimmung in allen geschichtlichen Wandlungen und Veränderungen durchsetzte.

Wenn wir im Anschluß an die skizzierte Tradition die Ineinssetzung der beiden Themen, die zur Frage stehen, so auffassen, daß der sakramentale Charakter die gottebenbildliche Geistseele dem dreifaltigen Gott gleichgestaltet, so gibt dieses Verständnis viele Fragen auf. Aus welchem Grunde muß die Gottebenbildlichkeit der Geistseele, die doch ihrerseits eine irgendwie geartete trinitarische Gottähnlichkeit ist, neu gestaltet und überformt werden? Auf welche Weise ist diese Neugestaltung und Überformung denkbar? Worin gründet das Unterscheidende der natürlichen Gottähnlichkeit und der durch den sakramentalen Charakter begrün-

<sup>6</sup> Die einzelnen Versuche, das kategoriale Wesen des sakramentalen Charakters zu bestimmen, wurden fortan in den Sentenzenkommentären immer wieder aufgezählt. Vgl. Thomas von Aquin, *Sent. IV d. 4 q. 1 a. 1.*

deten trinitarischen Gottebenbildlichkeit? Da die Geschichte der Theologie diese vielfältigen Fragen stellte, muß auch ihr die Beantwortung derselben überantwortet werden. Näherhin sind Alexanders Schriften und deren Einflußbereich auf diese Antwort hin zu befragen.

2. a) In der Sentenzenglosse, in welcher die Wesensbestimmung des Charakters ihren Sitz und Ursprung hat, greift Alexander eine Reihe von theologischen Schemas auf, um die verschiedenen Grade und die unterschiedliche Weise der Gottebenbildlichkeit des Menschen einsichtig zu machen. Die Gradunterschiede der Gottähnlichkeit verdeutlicht er an dem bekannten Ternar: *natura – gratia – gloria*.

Dem Menschen, so führt Alexander näher aus, eignet notwendigerweise diese dreifache Gottähnlichkeit, die natürliche, die gnadenhafte und die der Glorie entsprechende<sup>7</sup>. Dem je verschiedenen Stand des Menschen im Heil bzw. im Unheil eignet eine je verschiedene *assimilatio*. Ja, der Heils- bzw. Unheilsstand ist nichts anderes als das Ereignis der je verschiedenen Beziehung Gottes zum Menschen. Diese nach Maßgabe des status sich wandelnde Beziehung setzt auf seiten des Menschen eine sich wandelnde *assimilatio*. Die Urbeziehung und Grundgleichheit folgt aus der Schöpfungswirklichkeit. Insofern der Mensch Geschöpf Gottes ist, ist er *trinitas creata*, geschöpfliche Dreifaltigkeit. Die geheimnisvolle Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes ist so sehr in alle Wirklichkeiten eingelassen, daß auch das erlösende und beseligende Handeln Gottes darauf zurückkommt und sich auf sie einläßt.

Die Erlösungswirklichkeit schafft Christusähnlichkeit. Im Wirkungsbereich der sakramentalen Gnade „wird der Mensch wiedererneuert zur Ähnlichkeit Christi, der da kam, den Menschen von der Knechtschaft der Sünde zu erlösen. Christus hat für uns gelitten und auf dem Altar des Kreuzes tapfer gestritten; er wurde zum ewigen Priester geweiht, und als Bräutigam der Kirche erstand er von den Toten, mit dem Öl der Gnadenfülle an Seele und Leib gesalbt.“

<sup>7</sup> Glossa in IV. Sent. d. 6 n. 2 ed. Quaracchi 1957, 107; Notandum autem est quod triplex est assimilatio homini necessaria; prima naturae, secunda gratiae, tertia gloriae.

Darin offenbart sich der sakramentale Mensch, der die Ähnlichkeit des für uns leidenden und tapfer streitenden Christus trägt.<sup>8</sup> Die *militia Christi*, der Alexander in der Sentenzenglosse das volle theologische Interesse schenkt, verdeckt aber die *trinitas creata* nicht.

Die Erlösung stellt das trinitarische Gepräge des Menschen wieder her und erhöht es. Die Geistseele als Prinzip des Denkens trägt den Charakter, das Zeichen des Glaubens, die Geistseele als Prinzip der Tätigkeit hält die Gnade, aus der die Tugenden kommen. Den Charakter wirkt der Vater durch den „ungeschaffenen Charakter“, Christus; die Gnade aber wirkt er durch die „ungeschaffene Gnade“ des Heiligen Geistes. In diese Aussagen über die Erlösungswirklichkeit wob Alexander in wenigen Stichen die überkommenen Gedankengänge der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Geiste<sup>9</sup>. Die Erlösungswirklichkeit ist Christusähnlichkeit, in der die trinitarische Gottebenbildlichkeit neu aufleuchtet. Die *trinitas creata* und *recreata* erhellen sich gegenseitig.

b) Die Bezugseinheit der ursprünglichen und der durch den sakramentalen Charakter wiedererneuerten trinitarischen Gottebenbildlichkeit des Menschen verdeutlichen umfangreiche Glossen und *notulae*, die man in der Münchener Hs, Clm 18582 fol. 58v–59ra liest. Diese Glossen zum 4. Sentenzenbuch sind literarhistorisch und problemgeschichtlich bedeutsam<sup>10</sup>. Sie zeigen einmal den Einfluß der Lehre Alexanders auf die Theologie des sakramentalen Charakters. Ferner führen sie die Schemas, in denen Alexander die natürliche Gottebenbildlichkeit und die Ebenbildlichkeit des Charakters in eins schaut, breiter aus. Selbst zur Klärung der bald Alexander,

<sup>8</sup> Ebd. 107.

<sup>9</sup> Ebd. 108: *Sunt autem duo in anima, scilicet vis cognitiva et vis operativa. Quoad vim cognitivam in anima imprimitur character, ut in eo signetur fides Trinitatis. Quoad vim vero operativam imprimitur gratia, quae informat potestatem ad merendum. Primum operatur Pater per increatum characterem, scilicet Filium, ad quem pertinet cognitio et quod cognitionis est. Secundum operatur per Spiritum Sanctum, qui est gratia increata; ut per characterem creatum anima quae est imago Dei gerat similitudinem characteris increati; per gratiam vero creatam, similitudinem gratiae increatae.*

<sup>10</sup> Die Glossen betreffen die Taufe, die Eucharistie und die Buße.

bald Stephan de Poliniaco zugesprochenen Quaestiones de caractere sind die erwähnten notulae aufschlußreich. Wir geben zunächst den Text dieser notulae, soweit sie die Charakterlehre betreffen, wieder und merken die Parallelen zur Sentenzenglosse Alexanders und zu den umstrittenen Quaestiones de caractere an. Über die letztgenannten Quästionen wird später noch mehr zu sagen sein.

Clm 18582 ist eine Pergamenths. des beginnenden 14. Jh. Sie kam durch den Münchener Magister Johannes Viechtmair in den Besitz des Klosters Tegernsee und trug in der Klosterbibliothek die Signatur 582. Auf 63 Folien enthält die Hs:

1. Die Sentenzenabbreviation Filia magistri mit Interlinear- und Marginalglossen. Lib. I fol. 1ra—9va, II fol. 10ra—28ra, III 29ra—39ra, IV. 40ra—57vb.
2. Notulae zu Teilen des 4. Sentenzenbuchs. „Primum quaeritur quare fuerint instituta VII sacramenta.“ Fol. 58ra—61rb.
3. Medizinische Rezepte. Fol. 61va—62rb.
4. Erklärung des Canons der Messe. Fol. 62va—63rb.

Fol. 58vb: *Servato caractere*, id est forma verborum. Augustinus: Multi lupi infingunt, qui videntur intus esse, verumtamen ad illud ovile, quod tantum est ex ovibus, morum suorum fructibus non pertinere cognoscuntur. Idem in eodem (libro): Character dominicus est, cum ovis errans, ad Christianam veritatem regrediens, ab errore liberatur.

*Item* cum character secundum Damascenum sit figura intelligibilis etc. quaeritur (1<sup>o</sup>) cur character non detur in poenitentia et in aliis sacramentis, sicut in baptismo.

*Item* quaeritur (2<sup>o</sup>) qua assimilatione assimiletur trinitas creata trinitati increatae per characterem. Triplex enim est assimilatio hominis in anima ad Deum, scilicet naturae, gratiae, gloriae: naturae in intellectu, memoria et voluntate, gratiae in fide, spe, caritate — fides intellectui, spes memoriae, caritas voluntati convenit —, gloriae in resurrectione generali, cum erimus ei similes et videbimus eum a facie.

*Item* quaeritur (3<sup>o</sup>) cui sit distinctivus character. Quatuor enim sunt qui noscunt signa: Deus, homo, angelus, diabolus. Non Deo, cum ipse noverit animam antequam fiat; non homini, cum character sit signum invisibile; non angelo, cum sibi nihil constet de sacramentis; non demoni, cum ipse in malis Christianis habeat potestatem, sicut in haereticis et in aliis extra ecclesiam positis.

Ad *primum* dicendum quod, cum baptismum sit ianua ad alia sacramenta, in ipso character imprimatur, ne lupus pro ove intret in ovile.

Vel aliter: in baptismo baptizatus militiae Christi, id est passioni conformatur. Miles autem sub domino suo militans fert ipsius signa, sic baptizatus ostendens se militem Christi fert signum characteris.

Ad *secundum* dicendum quod similitudine gloriae similatur trinitas creata trinitati increatae per characterem et hoc dupliciter re et signo, re id est remissione peccatorum, signo id est ipso caractere.

Ad *tertium* dicendum quod character non est distinctivus Deo sed hominibus et angelis et demonibus: hominibus, quia malis in die iudicii signum characteris erit in maiorem confusionem, quando cum tali signo fugisse et apostatasse a suo domino ab omnibus dinoscuntur; bonis vero in maiorem gloriam et honorem tamquam bonis militibus dominum suum non deserentibus; angelis vero, ut cognito tali signo iustos fortius custodiant, iniustos frequentius ad poenitentiam revocent; demonibus, quia in eos qui characterem receperunt non habent tantam potestatem, sicut in alios hoc signo carentes, nisi se ipsis per peccatum subdiderunt, quod in Exodo (12.23) significatur, cum angelus exterminationis etc. et in Ezechiele (9.3), cum vir indutus lineis etc.

*Item* nota quod tria sunt sacramenta quae conferunt characterem, scilicet baptismus, confirmatio et ordo. Cuius ratio haec est: tria sunt hominum genera, quae signantur per noviter ingredientes, tirones, duces. Noviter ingredientibus signantur habitu eorum ad quos ingrediuntur, ut si quis ingreditur religionem, tirones signis dominorum sub quibus militant signantur, duces vero signis bellicis per quae alios ad pugandum incitent. Sed in baptismo (qui) est ianua sacramentorum, imprimatur character noviter ingredientibus ecclesiam, in confirmatione character tamquam copiosum munus baptizatis confertur, ut fortiter sicut tirones dimicent contra hostes, scilicet mundum, carnem, diabolus; in ordine autem episcopus characterem imprimit, ut suo exemplo tamquam signo bellico ordine recipientes ad resistendum adversariis incitet. Episcopi enim dicuntur esse duces militum scientia et fortitudine. Quod significatum est in I<sup>o</sup> Regum (9.24), ubi Samuel posuit ante Saul pectusculum et armum dextrum: Per pectusculum scientia, per armum fortitudo significatur. His autem duobus debent vigare duces et rectores.

1—7 vgl. Alexander, Glossa in Sententias IV d. 6 n. 2, ed. Quaracchi 1957, 106.

7—8 vgl. Alexanders Charakterdefinition: Character est figura intelligibilis . . . ebd. 108. 11—13, 34—45. Vgl. ebd. 107: . . . triplex est assimilatio homini necessaria: prima naturae, secunda gratiae, tertia gloriae. 17—23 vgl. Quaestiones de caractere, Cod. Vat. lat. 782 fol. 68rb: Quarto quaeritur sic: character est ad discernendum, quaeritur a quo est illa discretio, id est quid est quod discernit, id est discrete cognoscit animam



per characterem. Non enim datur propter discretionem angelorum... non propter homines. Vgl. ferner q. 6 der Quaestiones de characterem, Cod. Vat. lat. 782 fol. 68va—vb.

Zum Thema geschöpfliche und sakramentale trinitarische Gott-ebenbildlichkeit greifen die mitgeteilten Glossen und notulae eine Reihe von theologischen Schemas auf: natura — gratia — gloria, intellectus — memoria — voluntas, fides — spes — caritas. In der Gegenüberstellung der einzelnen Ternare leuchtet das Unterscheidende der je verschiedenen Gottebenbildlichkeit des Menschen auf. Die geschöpfliche Ebenbildlichkeit gründet im Intellekt, im Gedächtnis und im Willen. Dieser Ternar ist eine Umbildung des augustinischen Schemas memoria — intelligentia — voluntas. Sofern der Intellekt vorangestellt wird, ist dieser die geistige Grundkraft, die Gedächtnis und Willenskraft entspringen läßt<sup>11</sup>. Ursprung und Entspringendes bilden die trinitas creata. Die gnadenhafte Gott-ähnlichkeit ereignet sich in fides, spes und caritas. Sofern wir es auch hier mit einem trinitarischen Ternar zu tun haben, muß die Interpretation die Begriffe subordinieren. Die fides entläßt spes und caritas; spes und caritas haben ihren Grund und Boden in der fides. Dergestalt leuchtet in der gnadenhaften Tugenddreierheit die göttliche Dreifaltigkeit auf.

In der Zusammenstellung und Zuordnung der beiden Ternare drücken die notulae die umgreifende Einheit von natura und gratia aus. Die Gnadendreierheit — fides, spes und caritas — steht unmittelbar im Bezug zur trinitas creata — intellectus, memoria und voluntas —, und zwar so, daß die fides dem Intellekt, die spes dem Gedächtnis und die caritas der voluntas zukommt. Darf dieses Begründungsverhältnis der trinitas creata und der gratia auch so verstanden werden, daß die fides aus dem Intellekt, die spes aus dem Gedächtnis und die caritas aus der voluntas herauskommt, entspringt, so daß Glauben, Hoffen und Lieben trotz ihres übernatürlichen Charakters noch den Ursprung im Geiste aufweisen? Eröffnet dieser Ursprung, diese Herkunft der Tugenddreierheit einen Zugang

<sup>11</sup> Dadurch wird allerdings der Begriff der memoria in seiner augustinischen Sinnfülle verändert.

zu ihrem Verständnis? Die Textgrundlage läßt diese und andere Fragen unbeantwortet. Dadurch, daß sie sich begnügt, den Begründungszusammenhang in überkommenen Schemas darzustellen, deutet sie den sachlichen Gehalt nur an. Diese Andeutungen bedürfen der Entfaltung und Auslegung. Man kann es nur bedauern, daß die scholastische Theologie diese Ansätze nicht fortgeführt hat. Alexanders Charakterlehre ist in eine andere Richtung geleitet worden.

Die Vollendung der geschöpflichen und gnadenhaften Ebenbildlichkeit bringt die Glorie. Die letztmögliche Ähnlichkeit ereignet sich in der visio. Mit dem vieldeutigen et — eine wirkliche crux interpretationis — verbinden die notulae die beiden Aussagen erimus ei similis et videbimus und stellen damit ein völlig neues Problem zur Frage. Soll diese Verbindung dies besagen: wir werden ihm ähnlich und werden ihn darum schauen, oder will sie sagen: wir werden ihm ähnlich dadurch, daß wir ihn schauen? Die schematischen Andeutungen legen die Interpretation nach keiner Richtung fest. Es steht nichts im Wege, Dantes Schlußgesang der Divina Comedia als Kommentar zu lesen zu dem Thema: erimus ei similes et videbimus<sup>12</sup>.

Der dreifache sakramentale Charakter der Taufe, Firmung und Weihe wird weder durch die notulae noch durch Alexanders Sentenzenglosse von der Trinität her beleuchtet. Diesen Bezug stellen die schon oben erwähnten Quaestiones de characterem her<sup>13</sup>.

c) Die literargeschichtlichen Fragen dieser Quästionen, die zwar

<sup>12</sup> Zu diesem Thema „schauende Verähnlichung“ und „verähnlichende Schau“ hat auch Plotin Gültiges zu sagen. Die plotinisch-neuplatonische theoria ist die Abkehr von der zerstreuten Geschäftigkeit, ist die Hinkehr, Sammlung und Vereinigung mit der einen und wahren Wirklichkeit. Vgl. Plotins Schriften, übers. von R. Harder, Hamburg 1956, 183 (9. Schrift n. 27 f.).

<sup>13</sup> V. Doucet, Alexandri de Hales Summa theologica seu Summa fr. Alexandri. Liber III. Prolegomena, Quaracchi 1948, 192 rechnet die in mehreren Hss. überlieferten Quaestiones de characterem zu den Schriften Alexanders. F. Pelster, Magister Stephanus de Poliniaco und seine Quästionen, in: Schol. 20 (1949) 544—564 eignet die Quästionen aus sprachkritischen Untersuchungen Stephan de Poliniaco zu.

nur handschriftlich überliefert sind, aber wortgetreu in die Summa Halesiana eingegangen sind, liegen noch gänzlich im dunkeln.

Auf Grund der Textstudien, die ich für die vorbereitete Edition der Quästionen anstellte, bin ich zu folgendem Ergebnis hinsichtlich der Verfasserfrage gekommen:

1. Die Quæstiones de caractere sind eine Sammlung von wenigstens zwei ursprünglich selbständigen Quästionengruppen.
2. Die Abfassung der beiden Gruppen erstreckt sich auf einen gewissen Zeitraum. Das Erscheinungsjahr der Extravaganzen Gregors IX. (1234) ist für die 1. Gruppe terminus ante quem, für die 2. Gruppe terminus post quem.
3. Aus sprachlichen und sachlichen Gründen ist an eine direkte Redaktion der Quästionen durch Alexander von Hales nicht zu denken.
4. Ebenso viele sprachliche und sachliche Gründe verweisen aber die Quästionen in den unmittelbaren Schulbereich Alexanders und bestätigen die Überlieferung, die in den Quästionen ein Werk Alexanders sieht. — Im einzelnen werde ich den Beweis bei anderer Gelegenheit vorlegen.

Um den dreigestaltigen sakramentalen Charakter ins Licht der göttlichen Dreifaltigkeit zu rücken, greifen die Quæstiones de caractere das Schema auf: in Deo est summa sapientia et summa bonitas et summa potentia<sup>14</sup>. Der Wortlaut des Schemas trägt unverwechselbar den Charakter der Trinitätslehre des Richard von St. Viktor und der Summa Halesiana<sup>15</sup>. In Gott ist höchste Weis-

<sup>14</sup> Quæstiones de caractere, q. 11, Cod. Vat. lat. 782 fol. 70ra (Summa Halesiana p. IV q. 19 m. 8 a. 7 ed. 1516 fol. 91v): Unde accipi potest differentia characterum tam ex parte Dei sive ipsius trinitatis increatae, tam ex parte ipsius redemptoris in quantum homo. Ex parte quidem trinitatis est tria considerare, quae sunt sapientia summa et bonitas summa et potentia summa. Penes imaginem sive repraesentationem summae sapientiae est character baptismi, qui est scilicet sapientiae ad credendum, penes repraesentationem summae bonitatis sumitur character confirmationis, qui est scilicet character sanctificationis ad militandum Deo, penes autem repraesentationem summae potentiae sumitur character ordinis qui est character potestatis ad ministrandum.

<sup>15</sup> Vgl. Richard v. St. Viktor, De trinitate I c. 11, III c. 2, PL 196/895 f., 916 f.

heit, höchste Güte und höchste Macht. Die Reihenfolge der Hoheitsaussagen ist von der Ordnung der Charaktersakramente bestimmt. Im Taufcharakter, dem Zeichen des Glaubens, leuchtet die ungeschaffene (und die geschaffene) Weisheit auf; im Firmmal, das zur militia verpflichtet, erscheint die hohe Güte; im Weihecharakter, dem Unterpand heiliger Gewalt, ist die höchste Macht anwesend. Wengleich dem Wortlaut entsprechend der dreifaltige Charakter von oben, d. h. von der göttlichen Dreifaltigkeit her gesehen wird, so wird trotzdem die Sicht von unten, d. h. von der trinitas creata her, nicht verbaut. Auf der menschlichen Geistseele liegt von Hause aus der Glanz hoher Weisheit, Güte und Macht. Der dreifaltige Charakter trifft sie darum nicht unvorbereitet.

Wiederum verzichten aber auch die Quæstiones de caractere, den Wesensbezug sachlich zu entfalten. Die in überkommene Schemas „verpackte“ Sinnfülle konnte auch in der Geschichte der Theologie nicht mehr die ihr gebührende Entfaltung erlangen. In der Charaktertheologie hat sich die christologische Betrachtungsweise durchgesetzt. Diese Entwicklung muß der Vollständigkeit halber in wenigen Zügen gekennzeichnet werden.

3. Schon die Sentenzenglosse Alexanders, die wir als Ausgangspunkt unserer Untersuchungen gewählt haben, betont, daß die assimilatio gratiae wesenhaft Christusähnlichkeit ist, und zwar Ähnlichkeit mit dem „auf dem Altar des Kreuzes leidenden und tapfer streitenden Herrn“<sup>16</sup>. Die Ähnlichkeit ist darum nichts anderes als das sakramentale Übereinkommen mit dem „verbum incarnatum pro nobis passum“. In den Sakramenten kommt dem Christen die militia crucis zu. In dieser auf den Christen zukommenden sakramentalen Wirklichkeit gewinnt dieser die Christusähnlichkeit.

Die Quæstiones de caractere deuten das dreifaltige Charakter sakrament ebenso und an der nämlichen Stelle vom dreifaltigen Gott wie von Christus her. Die dreifache Stellung Christi als Lehrer, König und Priester — nach den Quæstiones eine erschöpfende Sicht — deutet die Charaktersakramente. Das Taufmal prägt den Christen zum Schüler Christi, des Lehrers und Magisters, der Firmcharakter nimmt ihn in den Dienst des Königs Christus, und der

<sup>16</sup> Vgl. Anm. 8.

Weihecharakter befähigt zum Dienste des Hohenpriesters Christus<sup>17</sup>. Es kann nicht verborgen bleiben, daß auch hier auf weite Strecken ein gewisses schematisches Denken vorliegt.

Mit der ihm eigenen Geistesfülle hat Thomas von Aquin die christologische Sicht des sakramentalen Charakters dargestellt. Kern und Stern dieser Charaktertheologie ist das Kreuzesereignis, das Thomas nicht als militia, sondern als sacrificium versteht. Das dreifache Charaktersakrament begründet eine dreifach verschiedene Weise der Teilhabe und Teilnahme des Christen am Priestertum Christi. Sofern aber dieses sacrificium, zu dem der Charakter den Christen befähigt, der Kult der Kirche ist, erweist sich der Charakter als kultische Heiligkeit<sup>18</sup>.

Der trinitarischen Sicht trägt Thomas dadurch Rechnung, daß er die gottebenbildlichen Kräfte der Seele als Träger des Charakters anspricht. In dieser Aussage beruft er sich ausdrücklich auf die definitio magistralis und greift somit die andere Überlieferung auf<sup>19</sup>. Über das Begründungsverhältnis und über die aus diesem

<sup>17</sup> Quaestiones de caractere, q. 11, Cod. lat. Vat. 782 fol. 70ra (Summa Halesiana p. IV q. 19 m. 8 a. 7, ed. 1516 fol. 91v): Ex parte autem redemptoris secundum quod homo sumitur differentia: Characteres enim isti signacula sunt Christianorum, Christiani vere semper in scriptura dicuntur discipuli, ut XI. (26) Act. Unde quoddam est signaculum factum a Christo doctore in quantum huiusmodi in discipulo, et hic est character fidei baptismalis. Scilicet aliud signaculum est factum in milite a Christo rege in quantum huiusmodi, ipse enim est rex regum Apoc. XIX. (16), et hoc est signaculum confirmationis. Aliud autem est signaculum factum a Christo sacerdote in ministerium, ipse enim est pontifex sicut dicitur Hebr. LX. (11): Christus assistens pontifex etc., et hoc est character ordinis... Christum redemptorem in quantum homo non est considerare nisi sub praedictis tribus rationibus, ideo non est nisi triplex character, qui scilicet gerit imaginem redemptoris in quantum huiusmodi.

<sup>18</sup> Thomas von Aquin, S. th. III q. 63 a. 2: ... sacramenta novae legis characterem imprimunt, in quantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis. a. 3: ... sacramentales characteres... nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

<sup>19</sup> Ebd. a. 3 Sed contra, a. 4 Sed contra. Allein aus der Tatsache, daß Thomas an beiden Stellen die definitio magistralis nur mehr im Sed

Verhältnis folgenden Beziehungen zwischen der natürlichen und sakramentalen Gottebenbildlichkeit reflektiert auch Thomas nicht. Dieser Sachverhalt kommt fortan in der Theologie nicht mehr zur Sprache.

Diese verkürzende theologische Sicht hängt mit einer anderen Tatsache zusammen, die an dieser Stelle nur angedeutet werden kann. In eben dem Maße, in dem die Lehre vom sakramentalen Charakter die christologische Sicht beherrschte, bestimmte die Theologie der geschöpflichen Gottebenbildlichkeit die trinitarische Sicht<sup>20</sup>. Es ist hier nicht der Ort, die Grenzen dieser Betrachtungsweise aufzuzeigen. Der Hinweis mag genügen. Er erklärt zur Genüge, daß die je verschiedene Betrachtungsweise der beiden ursprünglich zusammengehörigen Themen mit Ursache war, daß beide Themen sich voneinander absetzen konnten. Damit haben aber beide Themen – die Theologie der Gottebenbildlichkeit und die Lehre vom sakramentalen Charakter – einen empfindlichen Verlust erlitten. Die Lehre vom sakramentalen Charakter verlor in der verkürzenden Sicht den tragenden Grund und Ursprung, und die Theologie der Gottebenbildlichkeit verlor den Anschluß an die Gnaden- und Sakramentenlehre.

Im Rückblick und im Rückgriff auf die Geschichte der Theologie muß die Dogmatik den verlorenen Zusammenhang wiederherstellen. In der Gegenübersetzung und Ineinsetzung der beiden Themen ist ein kritisches Verständnis von der Einheit der Gottebenbildlichkeit des Menschen und des sakramentalen Charakters des Christen zu gewinnen. Dieses kritische Verständnis der einen, ursprünglichen und wiedererneuerten Gottähnlichkeit muß ebenso das Unterscheidende wie das Umgreifende und Gemeinsame herausstellen. Dabei sind auch die sehr fragwürdigen Begriffe „Ähnlichkeit“, „Bildlichkeit“ usw. näher zu bestimmen.

contra anführt, folgt, daß er der Bestimmung des Dionysius den Vorrang einräumt.

<sup>20</sup> Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I q. 93 a. 1–9. Augustinus „psychologische“ Trinitätslehre hat diese Entwicklung vorangetrieben.

## II. Systematischer Einblick

1. Die gesamte Tradition der lateinischen und der griechischen Theologie hält dafür, daß die Gottebenbildlichkeit in der Geistnatur des Menschen gründet, insofern eben diese das Unterscheidende des Menschlichen ist. Soweit dieses ipsissimum des Menschen in der Urschuld Einbußen erlitt — die infralapsarische Geistigkeit des Menschen ist gewiß nicht mehr die ursprüngliche —, wurde auch die Gottebenbildlichkeit mitbetroffen; soweit es aber die Katastrophe überstand, blieb auch die Ebenbildlichkeit bestehen. Die aus der patristischen Theologie überkommene Unterscheidungslehre von der (natürlichen) Gottebenbildlichkeit, die in der Geistigkeit des Menschen besteht, und der (gnadenhaften) Gottähnlichkeit der Tugenden darf gewiß nicht dahingehend mißverstanden werden, als ob Urschuld und Gnade lediglich die Gottähnlichkeit beträfen<sup>21</sup>. Auch die gottebenbildliche Geistigkeit wurde durch die Ursünde und die Erlösung verändert<sup>22</sup>. Insofern aber die Ebenbildlichkeit im Geiste gründet, ist der Bestand des *divinum* im Menschen vom Bestand des *humanum* unablässig. Dieser Bestand des *humanum*, d. h. der Geistigkeit, unabhängig vom jeweiligen Zustand des Menschen im Urstand, im Notstand der Sünde, im gegenwärtigen Gnadenstand und im endgültigen Heilsstand, setzt die Gottebenbildlichkeit eben in und unter allen wechselnden Umständen durch.

Wenn aber die Geistnatur die Ebenbildlichkeit trägt, in den verschiedenen Ständen und unter den mannigfachen Umständen durchsetzt, erhebt sich die Frage: Auf welche Weise verwirklicht und ereignet sich die in der Geistnatur gründende Gottebenbildlichkeit in den verschiedenen status? Auf welche Weise setzt sich die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit im Gnadenstand und im Endstand

<sup>21</sup> Die Tradition hat den Unterschied zwischen der natürlichen Ebenbildlichkeit und der gnadenhaften Gottähnlichkeit im biblischen Text (Gen 1.26 *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) verankert.

<sup>22</sup> Unbeschadet der Lehrunterschiede der einzelnen Schulen halten alle Theologen fest, daß die menschliche Erkenntniskraft durch die Ursünde geschmälert wurde.

fort? Die Art und Weise, die eigentümliche Fortsetzung, könnte das Identische und das Unterscheidende der Gottebenbildlichkeit im je verschiedenen status offenbaren<sup>23</sup>.

Da die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Geistnatur gründet, ist sie auch von der Geistigkeit des Menschen her — und nur von hierher — zu verstehen. Insofern die gnadenhafte vorläufige und auch die endgültige Gottebenbildlichkeit diesen Grund nicht aufgeben, muß die Geistigkeit auch die Ebenbildlichkeit in *statu gratiae et patriae* mitbestimmen. Der Blick auf das Wesen der Gottähnlichkeit fordert darum zunächst einen Blick auf die Geistigkeit des Menschen<sup>24</sup>.

Die Geisteskraft des Menschen verwirklicht sich im Denken und Erkennen, im denkenden Handeln und in der erkennenden Liebe. Denken und Erkennen ist aber nur möglich in der Hinwendung und Begegnung mit der Wirklichkeit. Der menschliche Geist ist Geist in der Welt<sup>25</sup>. Als animal, als Sinnenwesen, gründet der Mensch selbst in der Welt, ist in sie eingepflanzt und eingebettet. Diese Situation ist dem Menschen wesenseigentümlich. Der Ort der Erkenntnis ist der Sitz des Geistes in der Welt. Vermöge der Sinneskraft bildet sich die sinnenfällige Welt dem Menschen ein. Sie ist in seinen Sinnen anwesend. Vermöge der Geistigkeit, der *rationalitas*, kann sich aber der erkennende Mensch von der Welt absetzen; er kann sich ihr gegenübersetzen. Damit, daß sich der Mensch der sinnenfälligen Welt gegenübersetzt, ist die dem Menschen unterscheidende und auszeichnende geistige Tätigkeit erst möglich. Die ursprünglichste geistige Tätigkeit des Menschen, das Urteilen, ist erst in dieser Gegenüberstellung möglich. Aber nicht nur dies, das gesamte geistige Leben des Menschen setzt diese Position voraus<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Dabei kann aber die „neue“ Gottebenbildlichkeit nicht als „neue“ Schicht, sondern nur als integrierender, „neuer“ Faktor verstanden werden.

<sup>24</sup> Nach der Lehre des Aquinaten (S. th. I q. 93 a. 4) vollendet sich die Gottebenbildlichkeit im Gnadenstand und in der Glorie im Geiste selbst, d. h. das *novum* der Gnade und der Glorie übereignet sich dem Geiste.

<sup>25</sup> Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I q. 84 a. 7.

<sup>26</sup> Sofern der Mensch Geist in der Welt ist, ist er auch Herr in der Welt. Er ist aber niemals Herr über der Welt.

Kunst und Kultur — ich greife nur einen Bereich heraus — sind nur dadurch möglich, daß sich der Mensch von der Natur absetzen kann. Die Technik wird durch die nämliche Voraussetzung ermöglicht. Die vielberufene herrscherliche Stellung des Menschen innerhalb der Welt — Psalm 8 sieht darin die Gottebenbildlichkeit des Menschen — ist von dieser geistigen Situation des Menschen her zu verstehen: Der Mensch hat seinen Sitz in der Welt, aber er kann und muß sich von ihr absetzen.

Was begibt sich aber in der Welt der Natur und in der Welt des Menschen, wo sich der Mensch kraft seiner Geistigkeit von der sinnenfälligen Welt absetzt, sich ihr gegenüber setzt, über sie befindet, sie erkennt? Was ereignet sich in der Welt durch den denkenden und erkennenden Menschen? Stellen wir die Frage zunächst negativ: Als was ereignet sich die Welt der Natur und des Menschen, in der kein Erkennen, Urteilen statthat? Nietzsche kennzeichnete sie als Wüste. — Im Erkennen kommt das Sein zu sich, ist bei sich. Und dieses Bei-sich-Sein ist für das Sein nicht zufällig, es ist das Sein des Seienden. Die Seinswirklichkeit, die Seinsmächtigkeit bestimmt sich nach der klassischen und scholastischen Philosophie durch die Möglichkeit, bei sich sein zu können<sup>27</sup>. Die erkannte Farbe ist mehr als das akzidentelle quale, das einem Ding anhaftet. „Was sollten lichte Räume, was blühende Bäume, was Blumen aller Enden, so Menschen fehlten, die sich darin vollenden!“ Diese Erhöhung des Seienden im denkenden Erkennen ist der Dank des Geistes gegenüber der Wirklichkeit des Sinnenfälligen. In unserer Muttersprache leiten sich beide Ausdrücke denken und danken von der nämlichen Sprachwurzel her. Im philosophischen Sprachgebrauch sprechen wir ferner von der gegenständlichen Welt als dem Gegebenen. Das Seiende offenbart sich, enthüllt sich in seinem Wesen, er-eignet sich, übereignet sich uns. Und Denken ist so gesehen immer schon Danken!

<sup>27</sup> Vgl. Thomas von Aquin, In Metaph. XII, lect. 8 nr. 2541: *Sed sciendum quod substantiae materiales non sunt intelligibiles actu sed potentia; fiunt autem intelligibiles actu per hoc quod mediantibus virtutibus sensitivis earum similitudines immateriales redduntur per intellectum agentem. Illae autem similitudines non sunt substantiae...* Nr. 2542: *Est tamen aliqua substantia intelligibilis per se subsistens...*

So sehr das menschliche Denken auf die konkrete sinnenfällige Wirklichkeit angewiesen ist, so kann es doch nicht bei ihr stehenbleiben. Das Denken transzendiert das einzelne auf das umgreifende Sein hin. In diesem Woraufhin eröffnet sich dem Erkennen die Wirklichkeit als Ordnungseinheit, die nicht mehr vom menschlichen Intellekt her zu begründen ist. Der menschliche Intellekt selbst, die rationalitas, die so sehr auf die animalitas angewiesen ist, die zu ihrer Verwirklichung dieser großen Anstrengung bedarf, und die wegen dieser Angewiesenheit und Anstrengung immer gefährdet ist, weist von sich aus auf einen anderen Intellekt hin, der diesen Grenzen nicht unterliegt. Im Anschluß an das 11. Buch der Metaphysik des Aristoteles bestimmen die scholastischen Philosophen und Theologen diesen Intellekt als *substantia intelligibilis per se subsistens*<sup>28</sup>. Das Sein vollendet sich im Denken, das Denken in Gott. Da nun die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Geistigkeit gründet, west und besteht, vollendet sie sich in der Gotteserkenntnis. In ihr erlangt Denken und (geschöpflisches) Sein seine Sinnfülle.

Die Geisteskraft des Menschen ist aber durchaus keine gleichbleibende, unveränderliche Größe. Der Wandel der Heils- und Unheilsgeschichte trifft zunächst und zuerst immer den Menschen in seiner Geistigkeit<sup>29</sup>. Die ursprüngliche Integrität, die ungebrochene Einheit der animalitas und der rationalitas, das ungestörte Verhältnis zur sinnenfälligen Natur, die erste Heiligkeit und Gerechtigkeit vor Gott gaben der Geistigkeit des Menschen ein anderes Gesicht und eine andere Sicht. Die scholastischen Theologen gaben sich viel Mühe, das Unterscheidende der ursprünglichen menschlichen Geisteskraft auszumachen. Letztlich kommen diese Bemühungen immer wieder auf die unterschiedliche ursprüngliche Gotteserkenntnis zurück. Urschuld und Erbschuld haben die Geistigkeit und die Gottebenbildlichkeit des Menschen getroffen. Christi Erlösungswerk richtet beides neu auf, des Menschen Gottebenbildlichkeit und seine Geistigkeit, und zwar durch die sakramentale Wirklichkeit.

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 27.

<sup>29</sup> Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I q. 94 a. 2; 1<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 83 a. 1; 1<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 110 a. 3.

2. Das, was dem neuen Heilsstand an Unterscheidendem eignet, ist das Ureigene Jesu Christi, seines Lebens, Leidens und Lehrens. Dieses Christuseignis ist eine neue Wirklichkeit; die Schrift und die Liturgie sprechen sogar von einer neuen Schöpfung<sup>30</sup>. Die Theologie kann diese Aussagen mit Rücksicht auf die ursprüngliche Schöpfung nur mit Vorbehalt verwenden<sup>31</sup>. Diese wird durch die neue Wirklichkeit in Christus nicht zerstört oder vernichtet. Was durch die neue Schöpfung aufgehoben und aufgerichtet wird, ist eben bereits die Katastrophe der alten. Soweit aber die alte Welt und Wirklichkeit Bestand hat, setzt sie sich in der neuen fort und durch. Die Geistigkeit des Menschen, diese seine Gottebenbildlichkeit, hat auch im Stand der Gnade Bestand. Und dieser geistige Bestand des Menschen bestimmt und prägt auch seinen Stand in der Gnade, im Heil. Der status des Christen ist eben durch die beiden Verhaltensweisen der menschlichen rationalitas bestimmt: Er steht in der neuen Wirklichkeit und steht ihr ebenso gegenüber. Er ist in das Reich des Sohnes hineinversetzt und er ist diesem zugleich auch gegenübergesetzt<sup>32</sup>. Er ist eingelassen und muß sich stets auf diese Wirklichkeit einlassen. Diese Verhaltensweise ist das signum der rationalitas des Menschen in dieser Welt, und diese hat offenkundig auch im neuen status Bestand.

a) Sofern der Christ in diese neue Wirklichkeit hineinversetzt ist (durch das Sakrament der Taufe), ist er auch deren Wirkmächtigkeit ausgesetzt. Die Wirklichkeit prägt nun einmal den Stand des Menschen, schafft die Situation, die Atmosphäre, die Welt, in der er existiert. Ebenso wie der Mensch auf Grund seiner Schöpfungswirklichkeit in die Welt hineingebettet und gepflanzt ist und diese Seinsweise nicht nach Belieben vertauschen kann, ist der Christ

<sup>30</sup> 2 Kor 5. 17. Vgl. Leo d. G., Sermo 72, 2, PL 54.

<sup>31</sup> Insofern der Begriff creatio strenggenommen die absolute Voraussetzungslosigkeit einschließt, kann er in eben dem strengen Sinn nicht auf die „Neuschöpfung“ angewendet werden.

<sup>32</sup> Dieser dialektische Sachverhalt begegnet auch beim Apostel Paulus. Vgl. Eph 4. 22 f., Kol 3. 9 f. Die Spannung zwischen den indikativischen und imperativischen Aussagen gründet eben in der Geistigkeit des Menschen. Vgl. dazu ferner H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1947, 220 f.

durch die Sakramente in die „neue Schöpfung“ hineingepflanzt, und dieser Sitz im Leben prägt ihn unauslöschlich. Dieser Stand ist der unüberholbare und darum auch nicht wiederholbare Ursprung seines Lebens. Sofern nun aber die innerzeitliche und innerweltliche Stätte der neuen Wirklichkeit die Kirche ist, eignet ihr die prägende, formende Kraft. Diese Ausführungen haben uns zu dem Thema geführt, das wir längst im Auge hatten, zum sakramentalen Charakter. Wenn die dogmatische Theologie im Anschluß an kirchliche Lehrentscheidungen vom sakramentalen Charakter als signum quoddam spirituale et indelebile spricht (Denz. 852, 695), vom unauslöschlichen Siegel, dann muß der signum-Begriff in einem kritischen Sinne verstanden werden. Die „neue Schöpfung“, das „neue Leben“, die Kirche als Kultgemeinde Gottes und geheimnisvoller Herrenleib, sind ursprüngliche Wirklichkeiten, die das aus ihr Entspringende formen und bestimmen, unabhängig davon, ob die neuen Lebenskräfte anerkannt oder verkannt werden, entfaltet werden oder verkümmern. Dem Ursprung, dem Sitz im Leben, kann das entspringende Leben nicht entweichen<sup>33</sup>.

b) Vermöge der Geistigkeit, die in der neuen Wirklichkeit Bestand hat, ist der Christ eben dieser Wirklichkeit immer auch gegenübergestellt. Und er ist ihr nur dadurch gegenübergesetzt, daß er in sie hineinversetzt ist. Was begibt sich aber in der neuen Welt, in der sich der Christ vermöge seiner rationalitas von dieser Welt absetzt, sich ihr gegenübersetzt, sich mit ihr auseinandersetzt? Die neue Geistigkeit verwirklicht sich im Bekenntnis (aa), im Gottesbekenntnis, das die (natürliche) Gotteserkenntnis aufnimmt (bb).

aa) Die rationalitas des Menschen, so führten wir oben aus, vollendet sich notwendig im (begrifflichen und) urteilenden Denken; die Geistigkeit des Christen offenbart sich im Glauben und Bekennen. Glauben und Bekennen bestimmen die spiritualitas christiana. Unter der Geistigkeit des Christen verstehen wir die Gesamtheit der actiones christianae, deren inwendige Tiefe und äußere

<sup>33</sup> Im Begriff auctoritas liegen sprachlich und sachlich beide Momente: Ursprung und Norm. Eine ursprüngliche, das Entsprungene normierende Wirklichkeit ist beispielshalber die Vaterschaft. In bezug auf das geistliche Leben eignet der Kirche auctoritas.

Erscheinung<sup>34</sup>. Diese *spiritualitas christiana* und die *rationalitas humana* müssen in ihrem Zusammenhang und in ihrem Unterschied begriffen werden. Das Unterscheidende ist seiner Natur nach deutlicher als das Identische.

Die Wirklichkeit der „neuen Schöpfung“ ist nicht Gegebenheit der Wahrnehmung: sie muß für wahr gehalten werden. Sie ist nicht in der sinnlichen Erfahrung anwesend, sie wird nur im Glauben offenbar. Die dieser Wirklichkeit und seiner Gegebenheit entsprechende rationale Antwort ist das Bekenntnis. *Confessio* ist aber mehr als eine Aussage oder Feststellung; sie ist Bekenntnis, das zugleich und in eins Lob und Dank, rühmender Dank und dankender Lobpreis ist. Der augustinische Begriff von *confessio* verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung<sup>35</sup>. Diese so verstandene *confessio* ist immer schon Bekenntnis vor Gott; und insofern es rühmendes Bekenntnis vor Gott ist, ist es auch Bekenntnis vor den Menschen.

Die neue Wirklichkeit kündigt sich an und sagt sich aus in der *confessio*. Auch das sakramentale Wort, die *forma sacramenti*, ist *confessio*, aber im Unterschied zum Bekenntnis und zur Verkündigung im allgemeinen ist die *confessio sacramentalis* der einmalige und unüberholbare Ursprung der Wirklichkeit selbst<sup>36</sup>. Insofern aber das sakramentale Bekenntnis, die trinitarische Form, die neue Wirklichkeit entspringen läßt, haftet dieser entsprungenen Wirklichkeit immer die *confessio* als Mitfolgendes an. Sie ist die *actio christiana*, die durch die beiden Initialsakramente Taufe und Firmung begründet wird.

<sup>34</sup> Das gläubige Bekenntnis schließt das sakramentale Handeln ein. Die *confessio* ergreift die Heilszeichen und die in ihnen verborgene Wirklichkeit und bekennt sie vor Gott und vor der Welt.

<sup>35</sup> Augustins „*Confessiones*“ sind rühmendes, dankendes Bekenntnis der Großtaten Gottes vor Gott. In diesem vor-Gott kommen sie auch den Menschen zu Gehör.

<sup>36</sup> Von einem „Sakrament des Wortes der Verkündigung“ zu sprechen ist aus mehr als einem Grund eine schiefe Ausdrucksweise, deren sich vor allem die Theologie nicht bedienen sollte. Das sakramentale Wort hat gegenüber dem Wort der Verkündigung den unüberholbaren Vorsprung des Ursprungs.

Die Bedeutung der *confessio* für diese beiden Sakramente ist schon immer gesehen worden<sup>37</sup>. Diese Sicht muß aber dahingehend vertieft werden, daß die *confessio*, die ursprünglich als sakramentale Form die neue Wirklichkeit beschwört, Bestand hat als *actio christiana*. Dieses Bekenntnis ist wesentlich kirchliches Bekenntnis. Da die Kirche die innerzeitliche und innerweltliche Stätte der neuen Welt ist, ist sie und nur sie die Stätte des die Neuheit des Lebens rühmenden Bekenntnisses. Die Spendung der Firmung und damit die Vollendung der Taufe ist darum mit Recht dem Bischof vorbehalten. Auf Grund der Taufe und der Firmung ist der Christ *confessor*, der innerhalb der Kirche die Großtaten Gottes rühmend bekennt und dankend preist. Das Bekenntnis des Glaubens nach außen, gegenüber der ungläubigen, feindlichen Welt ist der Widerhall der *confessio* in der Kirche. Es hat darum wenig Sinn, die Gefirmten zum mutigen Bekenntnis des Glaubens in der Welt aufzufordern, wenn sie nicht (zuerst und zunächst) zur *confessio* im Kult gerufen wurden<sup>38</sup>.

Die *confessio* ist kein freischwebender Hymnus enthusiastischer Begeisterung, sie ist heilige Überlieferung aus heiliger Quelle, den Hirten und Vorstehern zu treuen Händen anvertraut. Das Bekenntnis hat das Zeugnis und braucht dieses notwendig. Inmitten der *confessores* stehen die *pontifices*. Die liturgische Ständeordnung der *confessores* und *pontifices* entspricht wesentlich dem Aufbau der Verfassung der Kirche. Die Bischöfe — und mit ihnen die Priester —

<sup>37</sup> Auch in der Theologie gilt der biblische Sachverhalt: Leben ist Licht, und das Licht ist Leben, und das Licht des Lebens leuchtet im Bekenntnis des Glaubens. Dem Licht des Glaubens steht die Finsternis des Unglaubens gegenüber. Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. III q. 66 a. 1: . . . *baptismus autem est quaedam fidei protestatio*.

<sup>38</sup> Nach dem eucharistischen Hochgebet des Pfingstfestes löst der überströmende Geist Gottes helle Freude und lauten Jubel aus. „*Quapropter diffusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exultat*.“ Dieser Jubelruf ist in die strenge Form des Bekenntnisses gebannt. Der Pfingstgeist ist (nach der Präfation der Ölweihe) der Geist der Priester, Könige und Propheten, die darin übereinkommen, daß sie Bekenner sind. Der Christ ist durch den Pfingstgeist priesterlicher, königlicher, prophetischer Bekenner.

bezeugen das überkommene Bekenntnis, überzeugen es im sakramentalen Handeln und in der Verkündigung. Wenn wir oben die beiden Initialsakramente als die den Stand der confessores begründenden Geheimnisse verstanden haben, so stehen nun unsere Überlegungen vor den ordines, aus denen das Amt der Zeugen, Hirten und Vorsteher entspringt. Selbstredend sind auch die Hirten confessores; sofern ihnen aber das Bekenntnis aus dem Ursprung her zukommt, sind sie dessen Zeugen.

Im Sakrament der Eucharistie kommt diese Ordnung der Kirche und die Funktion der confessio neu und deutlich zum Vorschein<sup>39</sup>. Dieses Geheimnis versammelt die confessores um den Bischof bzw. Priester, der im bekennenden Danken und dankenden Lobpreis das Erlösungswerk feiert und in der Feier die confessores zur confessio ruft. Die bei der Feier des Geheimnisses sich an uns ereignende passio Domini legt den Mitfeiernden das dankende und rühmende Bekenntnis in den Mund und macht sie so buchstäblich in der confessio mündig.

Wengleich dieses Geheimnis wie alle neutestamentlichen Heilsereignisse von Christus her bestimmt ist, so kann doch kein Zweifel darüber aufkommen, Glauben und Bekennen beziehen sich immer auf den dreifaltigen Gott. Es ist kein Zufall, daß die Kirche von Anfang an ihre Bekenntnisse, auch die Symbola, aber nicht nur diese, trinitarisch formuliert hat. Das Lied und der Hymnus haben einen breiteren Spielraum, aber auch sie kommen in der Doxologie auf das rühmende Bekenntnis des dreifaltigen Gottes zurück.

Das Bekenntnis schafft Gemeinschaft. Die confessio stellt die Bekennenden auf seiten des Bekannten. Die Gemeinschaft, die das Bekenntnis stiftet, ist aber nicht die, welche die Erkenntnis wirkt. Die Gottebenbildlichkeit der Gotteserkenntnis ist darum auch nicht die Gottebenbildlichkeit des Gottesbekenntnisses. Die Erkenntnis erfaßt den Gegenstand seinem intelligiblen Wesensgehalt nach als allgemein, notwendig, an sich gültig. Nur auf dem Weg mühsamer Ab-

<sup>39</sup> Eucharistia bedeutet Lob- und Dankspruch. Mk 14. 22 und Mt 26. 26 sprechen im Zusammenhang mit eucharistia auch von eulogien und machen damit deutlich, daß das eucharistische Hochgebet ein Lob- und Dankgebet ist.

straktion kann der menschliche Intellekt in statu viae zu dieser Erkenntnis gelangen. Der Weg menschlichen Erkennens und geistiger Vervollkommnung führt an der sinnenfälligen Welt vorbei zu immer stoffloseren Wirklichkeiten. Das einmalige und auszeichnende Kriterium dieser Geistigkeit ist die Einsicht in einen notwendigen Wesenszusammenhang und dessen Bejahung. Wahrheit der Erkenntnis ist das Übereinkommen der Verstandestätigkeit mit dem Sachverhalt<sup>40</sup>. Nur insofern Gott das Sein schlechthin ist, das ens absolutum, kann sich der Intellekt ihm nähern. — Das Gottesbekenntnis ist in statu viae an den sich offenbarenden Gott geknüpft, den Gott der Väter, den Vater unseres Herrn Jesus Christus<sup>41</sup>. Er ist uns durch Jesus Christus bekannt geworden, also gerade nicht auf dem Wege der Erkenntnis. Das Gottesbekenntnis stiftet innerzeitliche und innergeschichtliche Gemeinschaft. Es gründet auf dem Glauben und im Vertrauen.

Das Gottesbekenntnis — wir erläutern immer noch das Unterscheidende der neuen Gottebenbildlichkeit — braucht die Gottesnamen, um Gott zu nennen und zu bekennen. Die Gotteserkenntnis kann mit diesen Namen wenig anfangen; sie braucht den Begriff. Der Name verbindet Bekannte, der Begriff erfaßt das Wesen. Bekanntheit stiftet Gemeinschaft, Erkenntnis besteht in der adaequatio intellectus, in der Übereinkunft. Gemeinschaft verwirklicht sich in Zeit und Geschichte, Wahrheit gilt. — Gotteserkenntnis und Gottesbekenntnis und die durch sie begründeten Weisen der Gottebenbildlichkeit stehen sich nun so heterogen gegenüber, daß ihre Übereinkunft zur Sprache kommen muß. Die Antwort auf diese

<sup>40</sup> Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disp. de veritate q. 1 a. 1: Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.

<sup>41</sup> Vgl. die hymnischen Bekenntnisse des Apostels Paulus 2 Kor 1. 3 f., Eph 1. 3—14. „Zum Gotteslob kommt es“, schreibt H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, 41, „auf eine Heilsepiphanie Gottes hin.“ Die Epiphanie drängt zur Eulogie. „Eulogien an sich ist das rühmende und dankende Gedenken und Aussagen oder Auslegen Gottes oder seines ‚Namens‘. Sein Ziel ist die Vermehrung seiner ‚Glorie‘ . . .“ ebd. 43. Eph 1. 6 a: . . . in laudem gloriae gratiae suae ist eine vortreffliche Bestimmung der confessio, um deren Sinndeutung wir uns bemühen.



Frage muß dann endgültig den Charakter der Einheit der ursprünglichen und wiedererneuerten Gottebenbildlichkeit klären.

bb) Insofern die natürliche Gottebenbildlichkeit in der Geistigkeit besteht und mit ihr fortbesteht, muß auch die Gotteserkenntnis als Höhepunkt menschlicher Geistigkeit im Gottesbekenntnis anwesend sein. Diese Einheit der Gotteserkenntnis und des Gottesbekenntnisses darf nun nicht nur – wengleich auch – in dem Sinne verstanden werden, daß der in der Welt des Menschen und dem Menschen in der Welt in vernehmlicher Weise sich offenbarende Gott verstanden werden kann. Die Frage ist strenggenommen so zu verstehen, daß der Weg der natürlichen Gotteserkenntnis für das Gottesbekenntnis noch sinnvoll, bedeutsam und notwendig ist. Die Sinndeutung der ursprünglichen Gotteserkenntnis muß davon ausgehen, daß die rationalitas des Menschen in der spiritualitas des Christen fortbesteht; ja, daß sie deren Boden ist, in den sie nun einmal hic et nunc eingelassen ist. Die rationalitas ist in der spiritualitas anwesend als das Begründende. Nicht als ob die neue Geistigkeit und das Gottesbekenntnis an und für sich einer Begründung bedürften – sie tragen den Ausweis der Echtheit in sich –, weil nun aber diese Wirklichkeit dem Menschen eignet, verwirklicht und ereignet sie sich auch in seiner Geistigkeit. Die ursprüngliche Gotteserkenntnis schuldet sich der Mensch auf Grund seiner rationalitas und er schuldet sie als solche dem Gottesbekenntnis. Die Bemühungen um die kreatürliche Gotteserkenntnis sind kein Mißtrauen gegenüber der neuen Wirklichkeit, sie sind Ausdruck der Treue des Menschen gegenüber sich selbst.

Die sachliche Konformität der Gotteserkenntnis und des Gottesbekenntnisses haben die Meister der Vergangenheit in einer nie mehr erreichten Geschlossenheit dargestellt. Wir könnten auf die Summa theologiae des Thomas von Aquin verweisen<sup>42</sup>. In diesem Jahr, das

<sup>42</sup> I q. 13 a. 11: Utrum hoc nomen „Qui est“ sit maxime nomen Dei proprium. Thomas handelt in dieser ganzen Quästion von den Namen Gottes. Im 11. Artikel kommt er zur berühmten Gottesbezeichnung „Ego sum qui sum“ Ex 3. 14 und deutet diese metaphysisch. Und Thomas findet diesen so verstandenen Gottesnamen außerordentlich gut. In dieser vielgeschmähten „Exodusmetaphysik“ kommt die Einheit von Gotteserkenntnis und Gottesbekenntnis deutlich zum Ausdruck.

für die Ecclesia Coloniensis auch dadurch denkwürdig ist, daß es die 7. Zentenarfeier des Geburtsjahres von Meister Eckhart bringt, meldet sich dieser große Kölner Theologe zum Thema: Gotteserkenntnis und Gottesbekenntnis. Es ist das Grundthema seiner Theologie. Eckhart bedachte und verkündete die „neue Schöpfung“, die Christuswirklichkeit, dadurch, daß er sich immer tiefer in die ursprüngliche Geistigkeit einließ. Er beschritt als Theologe und Mönch den Weg der Nachfolge Christi und folgte dem „Saumweg des Seins“ zu Gott, ohne zu fürchten, auf diesem Weg das Ureigene des Christlichen zu versäumen. In diesem sinntiefen platonischen Bildbegriff können wir unsere Überlegungen beschließen<sup>43</sup>. Der „Saumweg des Seins“ führt nicht neben der Offenbarung oder gar an dieser vorbei; er „säumt“ sie ein.

<sup>43</sup> Platon beschreibt den „Saumweg des Seins“ Phaidon 66 B, 79 CD, 82 E – 83 B, Politeia 514 A – 515 B.

## LITERATURVERZEICHNIS

## I. Zur biblischen Grundlegung

- Barthélemy, D., Dieu et son Image, ébauche d'une Théologie biblique, Paris 1963.
- , Gott mit seinem Ebenbild. Umriss einer biblischen Theologie (Lectio Spiritualis, 2), Einsiedeln 1966.
- Bonhoeffer, D., Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1–3, München 1955.
- Bover, J. M., „Imaginis“ notio apud B. Paulum, in: *Biblica* 4 (1923) 174–179.
- Brinkmann, B., Geschaffen „nach dem Bilde Gottes“ (Gen. 1, 26 f. 5, 1; 9, 6), in: *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 129–134.
- Buber, M., Die fünf Bücher der Weisung, Köln–Olten 1954.
- Bussche, H., van den, L'homme créé à l'image de Dieu (Gen. 1, 26. 27), in: *Collationes Gandavenses* 31 (1948) 185–195.
- Caspari, W., Imago divina, in: *Festschrift R. Seeberg*, Bd. 1, Leipzig 1929, 197–208.
- Duncker, P. G., L'immagine di Dio nell'uomo (Gen. 1, 26. 27). Una somiglianza fisica?, in: *Biblica* 40 (1959) 384–392.
- Eichrodt, W., Das Menschenverständnis des Alten Testaments (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 4), Zürich<sup>2</sup> 1947.
- Eltester, F.-W., Eikon im Neuen Testament (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Beiheft 23), Berlin 1958.
- Galling, K., Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht (Mainzer Universitäts-Reden, 3), Mainz 1947.
- Gronkowski, W., Sens biblijny zwrotu: „Uczyńmy (celowieka) na obraz“ (le sens biblique du texte: „Faisons l'homme à notre image“). Gen. 1, 26a, in: *Ateneum Kaplanskie* 48 (1948) 237–252, 431–469; 49 (1949) 19–32, 134–143.
- Groß, H., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: *Lex tua veritas*. Festschrift H. Junker, Trier 1961, 89–100.
- Hehn, J., Zum Terminus „Bild Gottes“, in: *Festschrift E. Sachau*, Berlin 1915, 36–52.
- Horst, Fr., Face to Face. The Biblical Doctrine of the Image of God, in: *Interpretation* 4 (1950) 259–270.
- , Der Mensch als Ebenbild Gottes, in: *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament* (Theologische Bücherei, 12), München 1961, 222–234.
- Humbert, P., Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 14), Neuchâtel 1940.
- Jervell, J., Imago Dei. Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 76 = NF 58), Göttingen 1960.
- Junker, H., Der Mensch im Alten Testament, in: *Das Bild vom Menschen*. Festschrift F. Tillmann (hrsg. von Th. Steinbüchel und Th. Müncker), Düsseldorf 1934, 3–13.
- , Gott und Mensch in ihrem gegenseitigen Verhältnis in der Sicht des nachexilischen Judentums, in: *Der Mensch vor Gott*. Festschrift Th. Steinbüchel (hrsg. von Ph. Weindel und R. Hofmann), Düsseldorf 1948, 11–26.
- Koehler, L., Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26, in: *Theologische Zeitschrift* 4 (1948) 16–22.
- Konrad, J.-Fr., Abbild und Ziel der Schöpfung. Untersuchungen zur Exegese von Genesis 1 und 2 in Barths Kirchlicher Dogmatik III, 1 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 5), Tübingen 1962.
- Kümmel, W. G., Das Bild des Menschen im Neuen Testament, Zürich 1948.
- Kürzinger, J., Συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 8, 29), in: *Biblische Zeitschrift*, NF 2 (1958) 294–299.
- Larsson, E., Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 23), Uppsala 1962.
- Linton, O., und Dahl, A., Imago Dei. Opposisjonsinnleg ved Jacob Jervells Disputas, in: *Norsk Teologisk Tidsskrift* 61 (1961) 65–94.
- Lohse, E., Imago Dei bei Paulus, in: *Libertas christiana*. Festschrift F. Delekat (Beiträge zur evangelischen Theologie, 26), München 1957, 122–135.
- Loretz, O., Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen 1, 26 ff.), in: *Anima* 19 (1964) 109–120.
- , Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten, München 1967.
- Michaeli, F., Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphe de Dieu dans l'Ancien Testament, Genf–Neuchâtel 1950.
- Osterloh, E., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Eine exegetisch-systematische Untersuchung zu Gen. 1, 27, in: *Theologia Viatorum*, theologische Aufsätze, München 1939, 9–32.

- Pfeiffer, R. H., Images of Yahwe, in: *Journal of Biblical Literature* 45 (1926) 211—222.
- Prümm, K., Reflexiones theologicae et historicae ad usum Paulinum termini „eikon“, in: *Verbum Domini* 40 (1962) 232—257.
- Rehm, M., *Das Bild Gottes im Alten Testament*, Würzburg 1951.
- Rowley, H. H., *The Faith of Israel*, London 1956.
- Schenke, H.-M., *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen 1962.
- Schlink, E., Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes, in: *Pro veritate. Festgabe für L. Jaeger und W. Stählin* (hrsg. v. E. Schlink und H. Volk), Münster—Kassel 1963, 1—23.
- , Gottes Ebenbild als Gesetz und Evangelium, in: *Der alte und der neue Mensch* (Beitr. z. evang. Theologie, 8), München 1942, 68—87.
- Schmidt, K. L., *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, in: *Eranos-Jahrbuch* 15 (1948) 149—195.
- Schmidt, W. H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen. 1,1—2,4a (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 17), Neukirchen—Vluyn 1964, 127 ff.
- Schneider, G., Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 68 (1959) 257—270.
- Schreiner, J., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der alttestamentlichen Exegese. Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, hrsg. von J. Speck, Münster 1967, 50—65.
- Smith, R., *The Bible doctrine of Man*, London 1951.
- Smith, M., The Image of God. Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols, in: *The Bulletin of the John Rylands Library* 40 (Manchester 1958) 473—512.
- Somers, H. M., The riddle of a plural (Gen 1, 26), in: *Folia* 9 (1955) 63 ff.
- Stamm, J. J., Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft, in: *Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag*; Zürich—Zollikon 1956, 84—98.
- , Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament, in: *Theologische Studien* 54 (1959) 3—22.
- Stanley, D. M., Paul's Interest in the Early Chapters of Genesis (*Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, 1), Rom 1963.
- Wildberger, H., Das Abbild Gottes Gen. 1, 26—30, in: *Theologische Zeitschrift* 21 (1965) 245—259; 481—501.

- Wilson, R. McL., The Early History of the Exegesis of Gen. 1. 26, in: *Studia Patristica I* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 63), Berlin 1957, 420—437.
- , Genesis 1. 26 and the New Testament, in: *Bijdragen* 20 (1959) 117—125.
- Wolff, H. W., *Der Mensch nach den biblischen Schöpfungserzählungen*, in: *Wegweisung. Gottes Wirken im Alten Testament*, München 1965, 95—113.
- Zimmerli, W., *Das Menschenbild des Alten Testaments* (Theologische Existenz heute, N. F. 14), München 1949.
- Zimmermann, H., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Neuen Testament. Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, hrsg. von J. Speck, Münster 1967, 66—79.

## II. Zur geschichtlichen Erhellung

- Armstrong, A. H., Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's doctrine of Man, in: *Dominican Studies* 1 (1948) 113—126.
- Aubin, P., „L'image“ chez Plotin, in: *Recherches de Science Religieuse* 41 (1953) 348—379.
- Bachmann, Ph., Der Mensch als Ebenbild Gottes, in: *Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Festschrift L. Ihmels*, Leipzig 1928, 273—279.
- Baur, L., Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter, in: *Theologische Quartalschrift* 98 (1916) 467 bis 491; 101 (1920) 155—186.
- Beaurecueil, M. J. de, L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin (*Études et Recherches*, 8), Paris 1952, 45—82.
- Berg, L., Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin, Mainz 1948.
- Bernard, R., L'image de Dieu d'après saint Athanase (*Théologie*, 25), Paris 1952.
- Biedermann, H. M., Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen (Das östliche Christentum. Abhandl. i. A. d. Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche, hrsg. v. G. Wunderle, NF 9), Würzburg 1949.
- Bisson, J. M., *L'exemplarisme divin selon s. Bonaventura*, Paris 1929.
- Borodin, L., La doctrine de la „déification“ dans l'Eglise grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, in: *Revue de l'histoire des Religions* 105 (1932) 1—43; 106 (1932) 525—74; 107 (1933) 8—55.

- Bovenmars, J., *Imago creationis. De leer van St. Thomas over het imago creationis*, in: *Bijdragen* 15 (1954) 363—375.
- Boyer, C., *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne*, in: *Gregorianum* 27 (1946) 173—199.
- Bruch, R., *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nach den bedeutendsten Scholastikern des 13. Jahrhunderts*, Freiburg (Diss.) 1946.
- Bürke, G., *Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 72 (1950) 1—39.
- Burghardt, W. J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Studies in Christian Antiquity, 14), Woodstock 1957.
- Burkhardt, A., *Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers* (Freiburger Theologische Studien, 79), Freiburg—Basel—Wien 1962.
- Cantalamesa, R., *Mélon de Sardes. Une christologie antignostique du II<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 37 (1963) 1—26.
- Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie, 34), Paris 1956.
- Dander, Fr., *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929) 1—40; 203—246.
- Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
- Dassmann, E., *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 29), Münster 1965.
- Dörrie, H., *Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius*, in: *Mullus. Festschrift Th. Klauser* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband I), Münster 1964, 79—92.
- Gaith, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953.
- Geiselmann, J. R., *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg/Brsch. 1955.
- Gerdes, E. W., *John Wesleys Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, Kiel (Diss.) 1959.
- Gerlitz, P., *Der mystische Bildbegriff „Eikon und imago“ in der frühchristlichen Geistesgeschichte. Die philosophischen Grundlagen der Eschatologisierung des altkirchlichen Dogmas*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 15 (1963) 244—256.
- Giblet, J., *L'homme image de Dieu dans les Commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Louvain 1949.
- Gilson, E., *Introduction à la étude de saint Augustin*, Paris<sup>3</sup> 1949.
- González de Cardedal, O., *Teología y antropología. «El hombre "imagen*

- de Dios“ en el pensamiento de santo Tomás» (Estudios de teología,<sup>1</sup>), Madrid 1967.
- Graef, H. C., *L'image de Dieu et la structure de l'âme d'après les Pères grecs*, in: *La Vie Spirituelle, Supplément* 22 (1952) 331—339.
- Groß, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938. *Deutsches Referat über das Buch: Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Vätern*, in: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14 (1939) 79—94.
- Hadot, P., *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, in: *Studia Patristica VI* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 81), Berlin 1962, 409—442.
- Habst, R., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trierer Theologische Studien, 4), Trier 1952.
- Heijke, J., *God in het diepst van de gedachte. De imago-Dei-leer van Sint Augustinus*, in: *Bijdragen* 16 (1955) 357—377.
- Heinzmann, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40/3), Münster 1965.
- Hislop, H., *Man, the image of the Trinity, according to St. Thomas*, in: *Theologische Zeitschrift* 6 (1950) 116—137.
- Hödl, L., *Zur Entwicklung der fröscholastischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, in: *L'homme et son destin, d'après les penseurs du Moyen Âge*, Paris-Louvain 1960, 347—359.
- Hoffmann, A., *Zur Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin*, in: *Divus Thomas* 19 (1941) 3—35.
- , *Der Mensch als Ebenbild Gottes*, in: *Erschaffung und Urzustand des Menschen* (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 7), München—Heidelberg 1941, 270—330.
- Hübscher, J., *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Leuven 1932.
- Huybers, Th., *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus' „De Trinitate“*, in: *Augustiniana* 2 (1952) 88—107; 205—229.
- Jenkinson, W. R., *The Image and the Likeness of God and Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem* (C. 311—387), in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 40 (1964) 48—71.
- Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gütersloh 1950.

- Kirn, P., *Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke*, Tübingen 1955.
- Ladner, G. B., *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 1–34.
- Lämmli, F., *Vom Chaos zum Kosmos (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 10)*, Basel 1962.
- Lafont, G., *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin*, in: *Recherches de Science Religieuse* 48 (1959) 560–569.
- Lampe, G. W. H., *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London–New York–Toronto 1951 (S. 247–260: „The Seal of the Divine Image“).
- Leys, R., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse (Museum Lessianum, Section théologique, 49)*, Bruxelles–Paris 1951.
- Madariaga, B., *La „imagen de Dios“ en la metafísica del hombre según San Buenaventura (Verdad y Vida, 7)*, Madrid 1949.
- Malevez, L., *La pensée d'Émile Brunner sur l'homme et le péché. Son conflit avec la pensée de Karl Barth*, in: *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 407–453.
- Markus, R. A., *„Imago“ and „similitudo“ in Augustine*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964) 125–143.
- Matthijs, P. M., *Quaestiones speciales Theologiae speculativae. De imagine Dei in homine secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis. Pars I: De existentia imaginis Dei. Pars II: De structura imaginis Dei (Schriftenreihe des Institutum Pontificium internationale „Angelicum“)*, Rom 1952.
- Mayer, A., *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana, 15)*, Rom 1942.
- Menges, H., *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster (Diss.) 1937.
- Merki, H., *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott bis zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa (Paradosis, Beiträge zur Geschichte der alchristlichen Literatur und Theologie, 7)*, Fribourg/Schw. 1952.
- Merklen, P. F., *L'image de Dieu*, in: *Revue Augustinienne* 1 (1902) 9–20, 73–83, 569–580.
- Muckle, J. T., *The doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the image of God (Mediaeval Studies, 7)*, Toronto 1945.
- Orbe, A., *El hombre ideal en la teología de s. Ireneo*, in: *Gregorianum* 43 (1962) 449–491.
- Otto, St., *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 10 (1959) 276–282.

- Otto, St., *„Natura“ und „dispositio“. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians (Münchener Theologische Studien, II/19)*, München 1960.
- , *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40/1)*, Münster 1963.
- Peterson, E., *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, in: *La Scuola Cattolica* 69 (1941) 46–54.
- , *L'homme, image de Dieu chez saint Irénée*, in: *La Vie Spirituelle* 100 (1959) 584–594.
- Quispel, G., *Das ewige Ebenbild des Menschen zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis*, in: *Eranos-Jahrbuch* 36 (1968) 9–30.
- Rahner, H., *Das Menschenbild des Origenes*, in: *Eranos-Jahrbuch* 15 (1948) 197–248.
- Rézette, J., *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventure*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956) 46–64.
- Ries, J., *Die natürliche Gotterkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin. Aufweis der Grundlagen und Versuch einer Kritik (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, 14)*, Bonn 1939.
- Rohner, A., *Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes*, in: *Divus Thomas* 1 (1923) 329–355.
- Rondet, I., *L'anthropologie religieuse de saint Augustin*, in: *Recherches de Science Religieuse* 29 (1939) 163–196.
- Sánchez, M. F. G., *Gutierrez Duran, V., Doctrina di Trento. Imagen del hombre según nuestros teólogos*, Madrid 1946.
- Scaramuzzi, D., *L'immagine di Dio dell' uomo nell' ordine naturali secondo S. Bonaventura*, Padua 1942.
- Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie, 11)*, Münster 1927 und 1967 (fotomechanisierter Nachdruck der 1927 ersch. Ausg. mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers).
- Schoemann, J. B., *Eikoon in den Schriften des hl. Athanasius*, in: *Scholastik* 16 (1941) 335–350.
- , *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, in: *Scholastik* 18 (1943) 31–53, 175–200.
- Somers, H., *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustiniennne*, in: *Augustinus Magister I (Paris 1954)* 451–462.
- , *L'homme, image de Dieu. Origine du Thème*, in: *Bijdragen* 20 (1959) 126–145.

- Somers, H., La gnose augustinienne: sens et valeurs de la doctrine de l'image, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961) 1—15.
- , Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961) 105—125.
- Standaert, F. M., La doctrine de l'image chez Saint Bernard, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 23 (1947) 70—129.
- Strucker, A., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1, 26, Münster 1913.
- Sullivan, J. E., The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence, Dubuque/Jowa 1963.
- Szymusiak, J.-M., Éléments de théologie de l'homme selon Grégoire de Nazianze, Rom (Exc. ex diss.) 1963.
- Szydzik, St.-E., Ursprünge der Imago-Dei-Lehre bei Ambrosius von Mailand, in: *Theologie und Glaube* 53 (1963) 161—176.
- Teichtweier, G., Das Sein des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie des Origenes, Tübingen (Diss.) 1951.
- Theodorou, A., Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern. Ein Überblick, in: *Kerygma und Dogma* 7 (1961) 283—310.
- Thier, E., Das Menschenbild des jungen Marx (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 44), Göttingen 1957.
- Torrance, T. F., Calvin's Doctrine of Man, London 1949.
- , Calvin's Lehre vom Menschen, Zürich-Zollikon 1951.
- Volk, H., Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen, Emsdetten 1939.
- , Emil Brunners Lehre von dem Sünder, Münster 1950.
- Völker, W., Gregorius von Nyssa als Mystiker, Berlin 1955.
- Willms, H., ΕΙΚΩΝ. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, I. Philo von Alexandria, Münster 1935.

### III. Zur systematischen Durchdringung

- Bachmann, W., Gottes Ebenbild. Ein systematischer Entwurf einer christlichen Lehre vom Menschen (Furche-Studien, 20), Berlin 1938.
- Bäumer, F., Paradiese der Zukunft, München—Wien 1967.
- Benz, E., Der Übermensch. Grundprobleme des heutigen Menschenbildes, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 14 (1962) 19—35.
- Bernhardt, K. H., Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deu-

- tung des Bildverbotes im Alten Testament (Theologische Arbeiten, 2), Berlin-Ost 1956.
- Bittremieux, J., De mensch, Gods evenbeeld en gelijkenis, Ons Geloof 1926.
- Bollnow, O. F., Existenz-Philosophie, Stuttgart<sup>4</sup> 1955.
- Brunner, E., Imago Dei, in: *Neue Schweizer Rundschau N. F.* 2 (1934) Heft 8.
- , Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich 1937, <sup>3</sup>1941.
- Cairns, D., The Image of God in Man, London 1953.
- Camelot, Th., La théologie de l'image de Dieu, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1956) 443—471.
- Corbin, H., Face de Dieu et Face de l'Homme, in: *Eranos-Jahrbuch* 36 (1968) 165—228.
- Delp, A., Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers, Freiburg 1935.
- Dubois, E., De exemplarismo divino, Rom 1898.
- Dürig, W., Imago — Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie (Münchener Theologische Studien, II/5), München 1952.
- , Gottesebenbildlichkeit und Ehe. Biblisch-liturgische Erwägungen, in: *Anima* 13 (1958) 359—365.
- Franco, R., Teología de la Imagen de Dios y teología de la gracia habitual, in: *Semana Española de Teología* 18 (Madrid 1961) 45—68.
- Gagern, F. E. v., Der Mensch als Bild, Frankfurt 1954.
- Gößmann, E., Das Bild der Frau heute, Düsseldorf 1962.
- Hess, W., Imago Dei (Gn 1, 26), in: *Benediktinische Monatschrift* 29 (1953) 371—400.
- Hödl, L., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und der sakramentale Charakter des Christen, in: *Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe Joseph Kardinal Frings* (hrsg. v. W. Corsten u. a.), Köln 1960, 42—57.
- Ihlen, Chr., Die Rechtfertigung und das Ebenbild Gottes, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 16 (1940) 462—470.
- IMAGO DEI. Beiträge zur theologischen Anthropologie. G. Krüger z. 70. Geburtstage (hrsg. v. H. Bornkamm), Gießen 1932.
- Johnson, H. S., Anthropology and the Fall, New York 1924.
- Kaufman, G. D., The *imago Dei* as Man's Historicity, in: *The Journal of Religion* 36 (1956) 157—168.
- Kaufmann, R., Die Menschenmacher, Frankfurt 1964.
- Kluge, A., Die Gottähnlichkeit des Menschen, Neisse 1905.

- Köhler, H., *Das Menschenbild des dialektischen Materialismus*. München—Salzburg 1957.
- Konrad, J. Fr., *Abbild und Ziel der Schöpfung*, in: *Theologische Literaturzeitung* 89 (1964) 352.
- Latour, J. J., *Imago dei invisibilis. Esquisses sur les relations de l'anthropologie chrétienne et de la psychologie du Christ*, in: *Problèmes actuels de christologie, travaux du Symposium de l'Arbresle 1961 (Textes et études théologiques)*, Bruges 1965.
- Lemberg, E., *Der geistige Wandel im Marxismus-Lenismus Ostmitteleuropas*, in: *Königsteiner Studien* 12 (1966) 145—158.
- Lotz, J. B., *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit. Drei Vorträge*, Heidelberg 1947.
- Möller, J., *Absurdes Sein. Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres*, Stuttgart 1959.
- , *Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Mainz 1967.
- Manthey, Fr., *Menschliche Existenz nach Karl Marx*, in: *Königsteiner Studien* 13 (1967) 97—128.
- Neill, St., *A Genuinely Human Existence. Towards a Christian Psychology*, New York 1959.
- , *Menschliche Existenz vor Gott. Entwurf eines christlichen Menschenbildes*, Göttingen 1961.
- Nörenberg, K.-D., *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh 1966.
- Otto, St., *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit. Überlegungen zur dogmatischen Anthropologie*, München—Paderborn—Wien 1964.
- Overhage, P., *Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution*, Frankfurt 1967.
- Paluscak, P., *Imago Dei in Homine*, in: *Xenia thomistica* 2 (Rom 1925) 119—154.
- Pieper, J., *Über das christliche Menschenbild*, Leipzig 1936.
- Rossi, A., *Similitudo Dei in creaturis*, in: *Divus Thomas* 4 (1928) 417 bis 448.
- Schaff, A., *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien 1965.
- , *Marx oder Sartre?*, Wien 1964.
- Scheffczyk, L., *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, 4)*, Freiburg 1964.
- , *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in dogmatischer Sicht. Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, hrsg. von J. Speck, Münster 1967, 28—49.
- , *Die Frage nach dem Menschen in den Geistesströmungen der Gegen-*

- wart und die christliche Antwort*, in: *Königsteiner Studien* 13 (1967) 49—62.
- Schilling, H., *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie zum Bildungsbegriff (Grundfragen der Pädagogik, 15)*, Freiburg 1961.
- Schlette, H. R., *Christen als Humanisten (Theologische Fragen heute, 11)*, München 1967.
- Schumann, F. K., *Imago Dei*, in: *IMAGO DEI. G. Krüger z. 70. Geburtstage*, Gießen 1932, 167—180; in: *Um Kirche und Lehre. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart 1936, 116—132.
- , *Vom Geheimnis der Schöpfung. Creator spiritus und imago Dei*, Gütersloh 1937; in: *Wort und Gestalt. Gesammelte Aufsätze*, Witten/Ruhr 1956, 226—258.
- Seibel, W., *Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen*, in: *Mysterium Salutis II (Einsiedeln—Zürich—Köln 1967) 805—844* [mit Lit., besonders Verweise auf Lexikon-Artikel].
- Semmelroth, O., *Gott und Mensch in Begegnung*, Frankfurt 1955.
- Söhngen, G., *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 2 (1951) 52—76; in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 173—211; in: *Pro veritate. Festgabe für L. Jaeger und W. Stählin* (hrsg. v. E. Schlink und H. Volk), Münster—Kassel 1963, 23—57.
- Stallmann, M., *Die Gottebenbildlichkeit als pädagogisches Motiv*, in: *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, 729—746.
- Stange, C., *Das Ebenbild Gottes*, in: *Theologische Literaturzeitung* 74 (1949) 79—86.
- , *Das Ebenbild Gottes*, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 24 (1955) 122—138.
- Staudenmaier, F., *Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen*, in: *Theologische Quartalschrift* 12 (1830) 199—284; 403—524.
- , „*Ebenbild Gottes*“, in: *Kirchenlexikon von Wetzer und Welte III* (Freiburg 1849) 353—355.
- Strolz, W., *Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation*, Pfullingen 1965.
- Thielicke, H., *Die Subjekthaftigkeit des Menschen. Studie zu einem Hauptproblem der imago-Dei-Lehre*, in: *Theologische Literaturzeitung* 75 (1950) 449—458; in: *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift E. Brunner*, Zürich 1950, 65—79.
- , *Theologische Ethik I, Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*, Tübingen 1951, <sup>2</sup>1958, <sup>3</sup>1965 (insbesondere Kapitel: „Das Schöpfungsgebot und die Gottebenbildlichkeit

- des Menschen“). Dazu: \* \* \*, Gibt es eine Verständigung über die Imago Dei? Zur „Theologischen Ethik“ von H. Thielicke, Tübingen, in: Herderkorrespondenz 5 (1950/51) 416—419.
- , Wie die Welt begann. Der Mensch in der Urgeschichte der Bibel, Stuttgart 1960.
- Vriezen, Th., La création de l'homme d'après l'image de Dieu, in: Oud-testamentische Studien 2 (1943) 87—105.
- Vyscheslavzev, B., Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall. — Das Ebenbild Gottes in dem Wesen des Menschen, in: Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien, Genf 1937, 295—316.
- Weber, O., Das biblisch-theologische Menschenbild und seine Bedeutung für die Erziehung, in: Der Mensch in Theologie und Pädagogik. Pädagogische Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Heidelberg<sup>2</sup> 1962.
- Wendland, J., Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, NF 17 (1936) 67—82.
- Weischedel, W., Abschied vom Bild. Erziehung zur Menschlichkeit. Festschr. f. E. Spranger zum 75. Geburtstag, hrsg. v. H. W. Bähr u. a., Tübingen 1957, 615—627.
- Wolff, O., Gottes Ebenbild in der profanen Welt, Tübingen 1959.
- Zenkowsky, B., Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie, Stuttgart 1951.